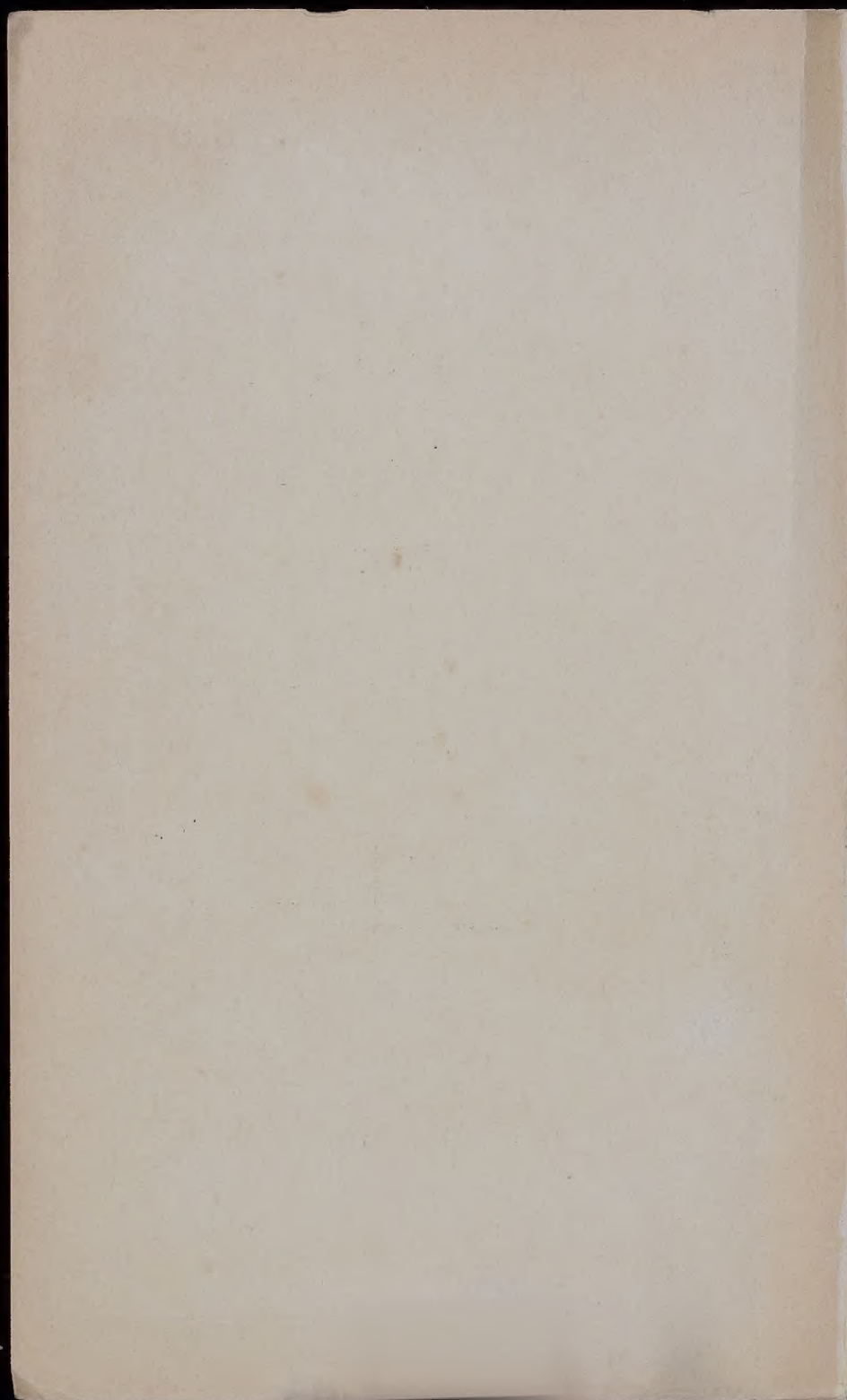
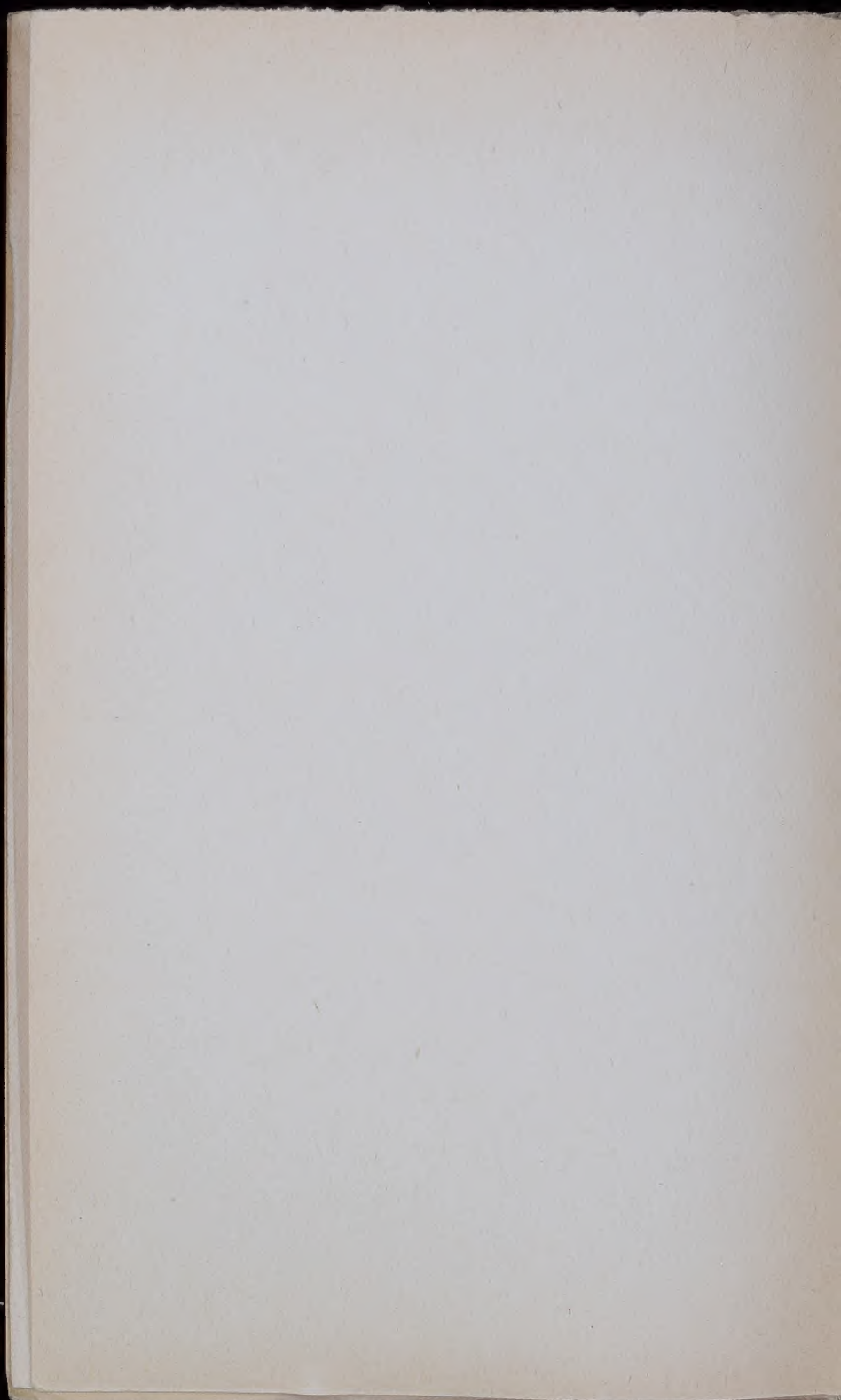
BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

EUGENIO GIOVANNETTI

IL TRAMONTO DEL LIBERALISMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1917

FACOLTÀ DI ECONOMIA

IL TRAMONTO DEL LIBERALISMO

EUGENIO GIOVANNETTI

IL TRAMONTO
DEL
LIBERALISMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1917

IUW IFP
2866

πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ
μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ
κόσμος. τα ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις
ὠφέλιμα μόνα ἐστι μοι ἀγαθά.

INDICE

Per i popoli rimasti estranei alla Riforma protestante, le idee liberali non hanno alcun intimo significato. Da una parte la macchina dello Stato può comprimere la libertà individuale *ad libitum*, con l'atrocità indifferente d'uno strumento di tortura: dall'altra, il primo «paglietta» megalomane che arrivi al potere, può con un calcio capovolgere la macchina dello Stato. Di solito per questi popoli, «liberalismo» altro non è che quell'arte di governo vecchia come il mondo che consiste nel teorizzare, a vantaggio d'un gruppo politico, sul fatto compiuto, nel generalizzarne quanto più sia possibile gli effetti, non per amor del prossimo ma soltanto per evitare o per ritardare, quanto più sia possibile, il fatto nuovo, necessario, l'avvento del nuovo gruppo sovvertitore. È, in sostanza, ancora la storia del

vecchio Padreterno biblico che prima fa il mare poi trova che il mare è buono, prima fa i pesci e gli uccelli e poi dichiara che pesci e uccelli sono buoni. Così inteso, il liberalismo è sempre la stessa parentesi razionalistica che le società umane sentono il bisogno d'aprire fra due fatti successivi, necessari, per addolcirne il contrasto, per rendere meno incomodo il trapasso. Con questa vecchia arte cui hanno dato un nome nuovo, i popoli rimasti estranei alla Riforma continuano a cullare il loro istinto conservatore. Un simile metodo non ha con lo sviluppo della libertà individuale alcun rapporto necessario, non la presuppone neppure. I suoi rapporti con la libertà individuale sono soltanto esteriori, contingenti, fuggitivi. Presso i popoli ancora foggiati dall'educazione cattolica, la tradizione dell'autorità esteriore da un lato, e la scettica aridità interiore dall'altro, fanno sì che il rispetto per la « coscenza », per la libertà individuale, sia non solo politicamente inefficace ma addirittura inconcepibile.

Il liberalismo, come idea, come teoria politica, è il prodotto tipico della Riforma protestante. L'uomo moderno, nella sua struttura morale più ardita e complessa, il *civis europaeus*, è figlio della Riforma. Soltanto se educata alla scuola cristiana dei Riformatori, la coscenza individuale moderna

può ancora opporre all'autorità dello Stato una resistenza valida, un'opposizione sistematica e fiera (*). Il Protestantesimo ha iniziato da quattro secoli un processo critico di dissolvimento che continua a guadagnare in profondità quel che perde in estensione. Nato da una protesta della ragione contro l'autorità, esso non ha mai superato e non supererà mai il tragico dissidio che è fra autorità e ragione; esso ritrova perennemente in se stesso il logorante dualismo; esso tenta affannosamente di ricostruire nel suo seno una autorità ma la ragione continua ad intaccare, a sgretolare spietatamente tutti i gelidi cristalli che l'autorità tenta di ricomporre coi detriti della ragione. Tra i grandi Riformatori del XVI secolo si cerca a gara l'autorità più antica, più solida, più veneranda: è una gara a chi è più ortodosso! Ognuno dei Riformatori è già eterodosso, già razionalista, già eretico, per qualche altro! Ragione e autorità hanno già cominciato la lotta nel seno stesso della Riforma, si insidiano, si incalzano, si opprimono già a vicenda. Da que-

---

(*) H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 32. « Faut-il s'étonner, pour le dire en passant, que, prechée par des incrédules, l'autonomie de la conscience n'ait pas abouti chez nous à ces fortes croyances morales qui s'allient si bien à la profession de foi individualiste, et qui en sont le plus assuré soutien? ».

sta lotta che si continua da quattro secoli e che è di tutti i giorni, di tutte le ore, la coscenza individuale esce talvolta straordinariamente temprata e minacciosa. Ben spesso qualche grande spirito, esacerbato dalla brutalità autoritaria che lo circonda e tenta comprimerlo, esce dalla sua dolorosa solitudine e contro la materialistica pigrizia pagana in cui il protestantesimo accenna ad adagiarsi, riagita le fiamme dissolvitrici dello spiritualismo cristiano, riafferma i valori imperituri della coscenza individuale, e, in nome della coscenza, aggredisce l'autorità dello Stato con un'originalità rivoluzionaria di cui i liberali scettici del mondo cattolico non potebbero avere neppure una lontanissima idea. « *C'est que le protestantisme* — ha detto il più audace dei Riformatori del secolo XIX — *pour les uns est un parti, pour les autres une religion, c'est qu'il est à la fois, païen et chretien: c'est qu'il n'est, à proprement parler, qu'un espace ménagé à la liberté de conscience, et où peuvent s'abriter également la foi et l'incredulité. Mais dans les consciences délicates, une grande liberté emporte une grande responsabilité; le sentiment de cette responsabilité crée en elles une vie religieuse plus spontanée, plus individuelle, plus intense que dans aucune autre système. La liberté est la patrie des croyances sérieuses, for-*

tes et conséquentes. Là, le christianisme est l'affaire de chacun; là, je l'avoue, ne cesse point miraculeusement l'attrait des formes et le préstige de l'autorité; mais l'homme y est incessamment averti de l'insuffisance de l'autorité et des formes; elles lui refusent l'asile qu'il leur demande, et, si l'on peut parler ainsi, le repoussent incessamment vers sa conscience et vers l'Évangile. A coté de ce que le rationalisme a de plus insipide et de plus languissant, vous trouvez ce que la foi positive a de plus savoureux et le zèle de plus actif. Le catholique, s'il veut, donne charge à l'Église de croire pour lui; le protestant, sujet à la même tentation, est continuellement rappelé à l'usage de sa propre liberté par l'usage qu'il en voit faire dans sa communion. Mille questions se lèvent et se posent devant lui; il ne peut ni les ignorer, ni en renvoyer la solution à une autorité qui n'existe pas, ou que nul n'est tenu de reconnaître. La liberté, pour lui, est bien moins un droit qu'un devoir. Admirable renversement des idées vulgaires! Idée qui reveille sans cesse les consciences, qui combat la pesanteur de la chair, qui ne permet pas dans l'Église protestante un long engourdissement, ni une décadence irrémédiable, et, dans nos temps en particulier, y produit des effets

qui commencent, même au dehors, à devenir sensibles (*) ».

Il vero liberalismo non è altro che il prodotto storico, l'essenza ideale stillata da questo perenne processo dissolutivo della Riforma. L'opinione corrente (**) che confonde spesso liberalismo con costituzionalismo ed è quindi insensibilmente tratta a considerare i maestri della dottrina costituzionale, i Mirabeau, i Sieyès, i Constant, come gli « inventori » del liberalismo moderno, è oramai corretta da un'opinione più discreta che riconduce le idee animatrici della stessa Rivoluzione francese nel processo storico della Riforma e cerca le origini del costituzionalismo e della « dichiarazione dei Diritti dell'uomo » nella rivoluzione calvinistica d'Inghilterra (***).

La letteratura più recente accentua anche l'influenza del pensiero di Calvino sulla Rivolu-

---

(*) A. Vinet, *Études sur la littérature francaise au XIX siècle*, (edizione di Parigi), vol. I, p. 364-365.

(**) I Saint-Simoniani usavano già la parola « costituzionalismo » per liberalismo. (Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 197).

(***) Cournot, *Traité de l'enchainement des idées fondamentales*. « La Révolution, à laquelle la France a donné son nom, bien que les symptômes précurseurs en aient éclaté sous un autre hémisphère, et ne soient eux-mêmes qu'une suite du mouvement du protestantisme anglais au dix-septième siècle..... ». Citazione in H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 31.

zione francese attraverso Rousseau (*). I giovani pubblicisti svizzeri insistono a preferenza su questo punto ma pare che essi si studino di non vedere che quello che Rousseau ha ereditato da Calvino ed ha infuso nella Rivoluzione francese è non tanto il culto della libertà individuale, che sarebbe stato per Calvino la più stolida bestemmia, quanto l'intolleranza democratica dei profeti biblici, il fanatismo nazionalistico, la « santità » intollerante dello Stato, il concetto squisitamente illiberale che confonde in una stessa « unità » il potere spirituale ed il potere temporale. Quello che nella sua dottrina, così imprecisa e contraditttoria, Rousseau ha portato a conforto dell'individualismo, (la libertà e la ragione

---

(*) F. Fleiner, *Entstehung und Wandlung moderner Staatstheorien in der Schweiz.* Zurigo, 1916, p. 4 e segg.

P. M. Masson, *La religion de J. J. Rousseau.* Il Masson, insegnante all'università cattolica di Friburgo, come si sa, è morto da buon soldato a Verdun ed è morto, si potrebbe dire, « nella religione di Rousseau ». Nel primo volume dell'opera gli elementi calvinistici indistruttibili su cui si forma la personalità religiosa di J. J. Rousseau sono analizzati in un ottimo capitolo che s'intitola *L'enfance calviniste*... « ...*En dépit de son abjuration,* — dice il Masson — *de ses révoltes, des sollicitations libertines qu'a multipliées autour de lui la France* « *philosophique* », *de ses negations tout intellectuelles, il a gardé au fond de son coeur-obscurci peut-être, vivace pourtant-le christianisme de Genève* (p. 16).

considerati come effetto dell'associazione politica nell'individuo) è grande cosa indubbiamente ma è cosa che fruttifica non tanto in Francia, quanto in Germania, nel pensiero di Kant, nella filosofia del diritto (*).

In Francia, già nelle discussioni della Convenzione, l'idea di « diritto individuale » si è trasformata insensibilmente in quella tutta materialistica di « interesse individuale ». È vero dunque che lo spirito della Riforma entra, attraverso Rousseau, nella Rivoluzione francese, ma, al contrario di quel che credono i pubblicisti svizzeri, vi entra forse nella sua parte illiberale, teocratica, in quella parte tutta giudaica che Calvino ha assorbito dal Cristianesimo ginevrino. I pubblicisti svizzeri non vedono ancora che l'ultima ripresa liberale nel seno del protestantesimo, quella promossa dall'ultimo grande Riformatore svizzero, Alessandro Vinet, altro non fu che una rivoluzione evangelica contro Calvino, contro il nazionalismo teocratico ravvivato dal genio morbido di Rousseau ([1]) e assimilato e materializzato dalle nuove falangi radico-socialistiche che, arrivate al potere piene di appetiti materiali, vogliono a tutti i costi rafforzare l'autorità dello

(*) H. Michel, *Op. cit.*, p. 41.

Stato. Dal 1830 al 1848 la Svizzera fu teatro d'uno dei più drammatici episodi della lotta perenne che si combatte nel seno del protestantesimo fra autorità e ragione. Il principio della « autorità » fu allora assunto dalle masse scettiche della chiesa protestante (*), dalle masse che l'immensa ondata materialistica del secolo XIX portava già alla sommità dello Stato. Arrivate al potere, esse vollero subito assicurarsi della « docilità » della chiesa come strumento di governo ma le vecchie chiese nazionali della Svizzera erano allora penetrate da influssi rinnovatori. Una vasta rinascita religiosa, il « Risveglio », una nuova Riforma, le penetrava, le scuoteva, le dissolveva. Un Riformatore, doloroso e candido, Alessandro Vinet, rimetteva nella morale, cioè nella « coscenza » individuale, la base della fede religiosa. La teoria di Hegel che dava una idea, una coscenza allo Stato, parve, in simili condizioni, mostruosa: « Se lo Stato ha una coscenza, io non l'ho! » gridò il Riformatore. E fu un vero grido di angoscia, uno dei più appassionati forse e dei più profondi che l'individualismo dissolvitore cristiano abbia mai levato contro l'autorità statale.

(*) E. Bloch, *Protestantismus in der deutschen Schweiz.* (In *Die Schweiz im neunzehnten Jahrhundert*, vol. II, p. 132 e segg.)

Oggi la guerra provoca una nuova crisi angosciosa nel liberalismo europeo. La guerra ha dimostrato definitivamente la relatività, la contingenza delle ultime esperienze liberali. Le idee, le tradizioni, gli istituti che sono fondati su quello che fu il presupposto teorico del liberalismo nel secolo XIX, « la libertà individuale contrapposta allo sviluppo dello Stato », non reggono più alla prova dei fatti: il vecchio armamentario liberale precipita da tutte le parti ed una sola cosa resta, superba, minacciosa, indiscutibile: la forza dello Stato. Al disotto delle teorie appare improvvisamente un crudo giuoco di forze. L'Inghilterra, dicono già malignamente i tedeschi, la grande maestra del liberalismo economico, ha predicato la libera concorrenza sino a che è stata sicura di dominare il mercato, sino a che nessun concorrente serio ha minacciata la sua prosperità: il giorno in cui il concorrente serio è venuto, l'Inghilterra ha creato il « caso politico », per sbarazzarsene. Le idee del Macaulay che dichiarava l'istituzione di un esercito permanente incompatibile con la libertà, rivelano in questi giorni la loro desolante miseria: è evidente che sarebbe stato assai meglio per l'Inghilterra se il cittadino britannico avesse rinunciato già da tempo a un po' della sua preziosa libertà. Uno dei più autorevoli pubblicisti tedeschi, Federico

Naumann, scrive un libro in cui si dice che l'economia liberale muore per sempre e che la religione dei nuovi tempi si chiama « organizzazione ». Dal canto suo, uno scrittore popolare inglese, il Wells, vede la prima volta in questi giorni nell'Inghilterra un immenso *bric-à-brac* di istituti feudali e dà un vero grido d'allarme: « se vogliamo salvarci — dice in sostanza il Wells — bisogna gittare al più presto tutta questa zavorra feudale: una forte unità amministrativa ci vuole, stato fortemente unitario, organizzazione, organizzazione! » La stessa Inghilterra intanto impicca con speditezza i ribelli irlandesi e, quello ch'è più strano, qualche pubblicista liberale ginevrino ha l'aria di compiacersene (*). Questa relatività delle istituzioni liberali che ci appare ad un tratto con così drammatica evidenza nell'Inghilterra, si manifesta del resto un po' dappertutto presso tutti i popoli in guerra. Che cosa dite di quel famoso « equilibrio costituzionale » in cui il liberalismo del secolo XIX aveva messo tutta la sua sapienza costruttiva? All'avvicinarsi di una guerra, proprio in quel momento cioè in cui quel-

(*) Nei giorni della rivolta irlandese, Alberto Bonnard, un fautore dell'« Idea liberale », nel *Journal de Génève*, prevedeva con visibile compiacenza l'impiccagione di Roger Casement.

l'equilibrio dovrebbe più che mai dar prova della sua stabilità, improvvisamente un quarto potere incontrollato e incontrollabile, strumento quasi sempre di loschi interessi particolari, può imporsi con violenza dittatoriale ai tre poteri fondamentali dello Stato e sconvolgerli e paralizzarli distruggendo così tutte le garanzie della libertà individuale. Ê il giornale, la creatura prediletta di Beniamino Constant, del grande maestro del costituzionalismo: è la più fulgida delle istituzioni liberali moderne. La grande guerra ha dimostrato come, salvo qualche onorevole eccezione, proprio quando più che mai sarebbe desiderabile la sua presunta opera educatrice, il giornale non sappia diventare che una fogna che rigurgiti quotidianamente al sole quel che di più fangoso, di più turpe, di più bestiale ribolla nel basso fondo dell'umanità (2).

La guerra ha dimostrato drammaticamente come la miglior garanzia per la libertà individuale stia nell'ordine cioè nella forza dello Stato e come i più pericolosi nemici della libertà individuale sieno proprio quegli istituti che parevano il più bel prodotto dell'educazione liberale. Questo perchè nel secolo XIX, presso tutti i grandi popoli, il liberalismo, come dottrina, aveva già perduto ogni intimo impulso educatore. Predicato quasi sempre da eleganti intellettuali

scettici, esso non aveva più che un carattere negativo; negava lo Stato, contrapponeva l'Individuo allo Stato in un'antitesi intellettuale che sarebbe stata assolutamente inconcepibile per i grandi individualisti del secolo XVIII (per cui Stato ed Individuo erano due elementi inseparabili in un «tutto») e inconcepibile anche pei grandi idealizzatori dello Stato, per Hegel, ad esempio, che proclamava per l'individuo la libertà di coscenza. Dalla seconda metà del secolo XIX, essendosi spento oramai ogni vivido focolare di idee religiose e mancando quindi ogni delicato e forte impulso interiore della coscenza individuale, il liberalismo era già un albero secco: l'unico «liberalismo» possibile era oramai l'attività sociale dello Stato, l'estensione dei vantaggi morali e materiali al maggior numero, la legislazione sociale (*). Il liberalismo, così inaridito teoricamente nella sua antitesi fra Stato ed Individuo, in pratica non aveva più nulla di efficace: l'unico, il vero liberale era ed è, come vedremo, lo Stato.

Non è questo, non sono questi «fatti» quelli che allarmano le sentinelle avanzate del liberalismo teorico. Più che da questa dimostrazione

(*) Treitschke, *Politik*, vol. I, p. 58.

pratica della caducità delle conquiste liberali, esse sono allarmate da qualche affermazione teorica che viene, come di solito, dalla Germania. In Germania qualche scrittore osa dire già che la guerra dimostra trionfalmente l'efficacia onnipotente dello Stato, che l'attività sociale, organizzatrice, dello Stato, ha dinnanzi a sè il più fulgido avvenire, che tutti gl'istituti della vecchia economia liberale scompaiono oramai dinanzi alla benefica onnipotenza sociale dell'organizzazione. Nessuno può affermare che in Inghilterra e in Francia, malgrado il suo empirismo, l'attività dello Stato sia oggi meno forte, meno dura che in Germania: ma la Germania ha avuto il torto di teorizzare, di razionalizzare la potenza dello Stato, di prevederla e di idealizzarla. Ecco perchè oggi la Germania ha l'aria di aver già *germanizzato* tutti i suoi nemici e soprattutto l'Inghilterra. *Inde irae!* Le sentinelle del liberalismo puro, che vigilano sulle rive del lago di Ginevra vedono già discendere dal Nord una minaccia oscura. Una nuova autorità cupa, grandiosa, che si chiama « organizzazione », sorge al Nord, sul loro orizzonte. Contro questo mostro immane che minaccia di inghiottire la Svizzera e tutta l'Europa, questi solitari calvinisti gridano oggi l'allarme in nome della libertà di coscenza. Essi vogliono veder rinascere, non

solo in Svizzera ma in tutta Europa, l'idea liberale pura!

Questo dissidio è ancora l'antico dissidio fra autorità e ragione, sotto una forma nuova. È questa volta Hegel contro Rousseau, come un giorno fu Lutero contro Zwinglio. Per intenderlo bisogna mettersi nel core della religione protestante, guardare l'Europa d'oggi dalla nuova Roma, dalla Roma calvinistica, riavvicinarsi ai grandi spiriti della Riforma ed ascoltare ancora le loro dispute ardenti.

Partendo di là, sarà più facile tracciare brevemente lo sviluppo storico dell'idea liberale e dimostrare com'essa sia entrata già nella sua ultima fase, nel freddo splendore del tramonto.

E. G.

I

A Marburgo, il castello dei langravi di Hesse si ridestò una mattina con un insolito trambusto. Il giovane langravio Filippo, coll'impazienza entusiastica della gioventù, muoveva incontro a due ospiti egualmente straordinari, l'uno venuto dal nord, l'altro dal sud. L'ospite meridionale era Zwinglio, il settentrionale era Lutero: carissimi l'uno e l'altro al langravio che avrebbe voluto mettere finalmente d'accordo i due uomini. Filippo di Hesse si era fatto pacere non tanto per quell'eclettismo esuberante che è comune ai giovani quanto per una sua studiosa acutezza politica che lo metteva molto al disopra dei suoi anni. Il langravio di Hesse pensava all'unità della Germania.

Innanzi a lui i due Riformatori s'incontrarono e si misurarono con lo sguardo. Erano degni l'uno dell'altro: due corpi robusti, due volontà inflessibili. Guance rosse e occhio gaio nel montanaro meridionale, una durezza fosca nell'occhio di Lu-

tero. Nei modi di Zwinglio la scioltezza arguta dell'umanista, nei modi di Lutero una certa bonaria ruvidità fratesca; nell'uno la fluidità limpida delle idee, l'ampiezza armoniosa dei grandi disegni e, insieme, un'agilità di cacciatore montanaro, l'attitudine a colpire al balzo un'idea con un frizzo tagliente: nell'altro la tenacia di invisibili nodi, un ardore cupo, un affannoso alternarsi di luci e di ombre, di gioie sanguigne e di mistici terrori. Poeti entrambi, agguerriti nella politica come nella teologia, legislatori, musicisti e soldati, Zwinglio e Lutero si trovarono di fronte a Marburgo come due opposte forme della perfezione terrena, come due uomini integri e però inconciliabili. Quasi presentendo un duello mortale, l'uno e l'altro aveva portato con sè a Marburgo l'amico più confortante e più fido: Zwinglio aveva voluto farsi assistere dal suo Oekolampadius e Lutero dal suo Melanchthon.

La disputa cominciò con una gravità raccolta e solenne: quel che innanzi tutto divideva Zwinglio da Lutero era la dottrina della «cena». La dottrina mistica di Lutero, secondo cui il corpo di Cristo era davvero presente nel pane eucaristico, pareva inaccettabile al Riformatore svizzero in cui la fine educazione umanistica aveva forse già inconsapevolmente risvegliate le demolitrici esigenze del razionalismo.

— Io non crederò mai — concluse ad un tratto, impazientito, il Riformatore meridionale — io non crederò mai alla presenza del santo corpo nel pane perchè questo ripugna alla mia ragione.

— La tua ragione! — gridò il Riformatore settentrionale infocando più che mai lo sguardo. — Ah, eccola dunque la segreta ispiratrice della tua chiesa, ecco l'autorità che tu contrapponi a quella degli Evangeli, ecco la parola che tu opponi alla parola di Cristo. La tua ragione! Questa tua chiesa ragionante non è quella di Cristo che fu chiesa amante. Questa tua chiesa puzza di diavolo e di eresia. —

Zwinglio piegò per un istante la testa poi levò di nuovo la fronte e, con un'improvvisa commossa dolcezza, rispose all'avversario:

— Se non ci è possibile intenderci, o Lutero, noi non discuteremo più su questo punto: io rispetterò la tua fede anche se tu non rispetterai la mia ragione. Mi ha portato qui non un'ansia di risse ma una grande speranza. Ragionante o amante, la nuova chiesa evangelica ha bisogno innanzi tutto di libertà: un imperatore giovine e ambizioso, forte di un immenso dominio, capo di formidabili eserciti, ha stretto col pontefice un patto minaccioso contro la libertà della vera chiesa di Cristo. L'Asburgo, attraverso i nostri valichi, protende già il suo pugno ferrato contro le città evangeliche della nostra confederazione e contro le città della bassa Germania. Ad una ad una anche le vostre città settentrionali saranno strette in quel pugno di ferro. In pochi anni, in pochi mesi forse, la chiesa evangelica potrebbe essere soffocata nel sangue. La nostra piccola confederazione, da sola, seppe sempre tener fermo contro gli Asburgo. Perchè non ne

allarghiamo il disegno in proporzione col nuovo comune pericolo? Ecco quello che io ti propongo: uniamo le città elvetiche e le città dell'alta e della bassa Germania in uno stesso giuramento, in una sola grande confederazione. Chiama a raccolta i tuoi uomini, o Lutero, ed armali al più presto: noi, montanari del sud, ci prepariamo a ricevere l'Imperatore colle nostre migliori picche. Di' ai tuoi langravi che preparino le migliori spade. La confederazione germanica ha già il suo Imperatore, il suo invincibile condottiero: Cristo, il re dei re.

— E che faremo dunque dell'Imperatore terreno, dell'Asburgo? — chiese il settentrionale con ironica bonarietà.

— Quando tutti i tedeschi dalle Alpi all'Oceano avranno formato un'unica grande comunità evangelica, un'unica grande famiglia cristiana, quando essi non daranno più soldati nè all'Imperatore nè ad alcun altro principe, l'Imperatore diventerà ad un tratto debole e piccolo come un bimbo ed i principi diventeranno buoni cittadini. Dobbiamo togliere la forza all'Imperatore se vogliamo salvare la nostra evangelica libertà. Facciamo argine intanto alle sue armi minacciose, ma, soprattutto, con una confederazione universale, con una vasta repubblica cristiana, chiudiamogli per sempre quella dannata officina di Vulcano che è la terra tedesca. La repubblica cristiana dei tedeschi può avere ormai un solo capo: Cristo, il re dei re.

— Questo voler fare dell'Imperatore un bimbo,

mi ripugna — rispose duramente l'uomo del settentrione — io vorrei farne invece un arcangelo fiammante. Io che non ho la tua sottile ragione, ho un'idea più semplice: anzichè distruggere la forza dell'Imperatore, io vorrei che essa accrescesse la mia e che mi aiutasse a difendere la mia libertà. In fondo alla tua delicata ragione si nasconde un calcolo sordido: tu credi e speri che, a poco a poco, si possa arrivare ad un giorno in cui la libertà non abbia più bisogno di essere difesa, in cui la libertà possa diventare gratuita e facile come l'aria. Nulla è gratuito su questa terra. Quanto più si vuol esser liberi tanto più si deve essere forti. La libertà si acquista con la forza e la forza si acquista col sacrificio: la forza è un tesoro che gli uomini accumulano con la più dolorosa pazienza e che Dio dissemina secondo un suo misterioso disegno. Io vorrei rimettere la chiesa di Cristo sotto la protezione dell'Imperatore, vorrei che la spada imperiale tornasse a difenderla e ad aprirle la via. Io vorrei che l'Imperatore romano ritrovasse finalmente la sacra maestà che l'indegno vescovo di Roma gli ha a poco a poco usurpata.

— Tu sei il più romano dei romani — gridò il montanaro. — Lo splendore dell'autorità ti abbaglia e la tua anima è più che mai stretta nei nodi della scolastica. Ti dibatti, ti credi ribelle e non sai che sia la vera libertà. Sei un servo, educatore di servi. Tu non conoscesti mai Cristo e non sai l'innocenza ilare delle prime co-

munità cristiane, la fiera gaiezza dei martiri. Copriti la faccia, o complice dell'Anticristo! Che pastore sei tu che affidi il tuo gregge alla mano sanguinosa del soldato, tu che affidi al capriccio brutale di Cesare la delicata innocenza dell'agnello? Tu non sei di Cristo, le tue mani grondano del sangue dei martiri! Indietro! Questa tua chiesa mistica ha il tanfo del macello! La repubblica di Cristo è piena di pace e di chiarore come una mattinata d'aprile: un gregge bianco sale lento su per la montagna verso l'azzurro. Fa, o Cristo, ch'io possa guidarlo, ch'io possa confondere questo falso pastore, ch'io versi il sangue sino all'ultima stilla per la tua santa libertà.

— Ah, montanaro — ribattè il settentrionale — a furia di scuotere la tua ragione tu ridesti le vipere che giacciono nel fondo. Io vedo ora anche più chiaramente di te l'orrido abisso del tuo pensiero. Tu credi che Dio ci abbia messi al mondo per il nostro piacere. Libertà, pace e birra fresca: ecco la tua chiesa. No, Dio non ci chiamò qui per il nostro piacere: Dio ci dannò a dolorosa milizia. Chi tenta addolcire le aspre vie terrene, farle piane, comode, fiorite, apre le vie alla pigrizia e all'inferno: io vedo già fiorire sulle tue labbra la pigrizia maliziosa del diavolo. No, nulla è gratuito su questa terra: soffrire bisogna, disciplinarsi, morire. Il premio o il castigo è già assegnato nei terribili decreti: inchinati! Che m'importa del tuo sangue? Dio ti chiede un ben più terribile sacrificio: vuol

che tu disciplini la tua superba ragione, che tu la umili sino a farle riconoscere chè essa nulla comprende degli eterni misteri. Tu pretendi invece di creare una repubblica terrena ad immagine e somiglianza di Dio come se tu avessi già in mano tutti i disegni della divina provvidenza: libertà, pace e birra fresca! Sciocco idolatra! Perchè fai distruggere tu i rozzi crocefissi di legno della tua montagna se pretendi di creare con la tua repubblica un'immagine terrena di Dio, anche più rozza, anche più grossolanamente umana? Dovrò io dunque ammirare un riflesso della perfezione divina nella pace dei tuoi panciuti mercanti di Zurigo? Come puoi tu pretendere di vedere rispecchiata la immutevole ed eterna Saggezza nelle leggi umane così miseramente mutevoli? Che dirai tu ai tuoi cittadini quando le prime leggi della tua repubblica dovranno esser mutate e se ne dovranno far di nuove contro le prime? L'Autorità divina si logorerà ben presto in queste tue piccole repubbliche montanare che resteranno come gusci vuoti sotto il peso e la minaccia di tutte le autorità umane. Tu contempli Dio in una conchiglia in cui credi di tenerlo prigioniero: io lo ammiro nel suo imperscrutabile oceano.

— Nella mia conchiglia — rispose il montanaro — io sento l'eco sommessa delle celesti armonie: io ammiro Dio nello splendore dei cieli e dei suoi chiari cieli io amo, quanto più m'è dato, conservare il riflesso intorno a me, nelle mie leggi, nel mio core. Io so d'essere infinita-

mente lontano dalla perfezione divina ma mi sforzo di camminare, finchè m'è dato, nelle sue luminose vie. Conosco la mia debolezza ma credo che Dio secondi i miei miserevoli sforzi: tu non conosci che una forza tenebrosa, indifferente, spietata che mi umilia e mi sconforta. Ancora una volta, o Lutero, io ti porgo fraternamente la mano al disopra dell'abisso che ci divide. Dovremo fra poco difendere un comune tesoro: la libertà delle chiese evangeliche. Vogliamo difenderla insieme, sino alla morte?

— No, non è possibile. Non senti tu che la tua libertà è contro la mia? Una libertà che mi permettesse di credere soltanto a quello che la ragione comprende, sarebbe per me la peggiore delle tirannie. No, non è possibile.

Zwinglio si alzò in piedi, piangendo. « Ero venuto qui con tanta speranza, disse fra i singhiozzi. Assistimi ancora, o Signore! Dimmi almeno, o Lutero, che sarà possibile rivederci ancora, discutere ancora quando il pericolo si approssimerà. Lasciami almeno questa speranza: dammi la mano, o fratello ».

Lutero respinse ruvidamente la mano che si protendeva a cercare la sua e si alzò, crollando le spalle. « Mai! brontolò, allontanandosi col suo amico. Voi avete un'anima diversa dalla nostra! »

I due avversari non si riconciliarono più, mai più, e dopo trecentottantasette anni, oggi come ieri, essi sono ancora l'uno contro l'altro, integri ed inconciliabili. Questa disputa, incomin-

ciata nel 1529 in un castello tedesco, è oggi più che mai d'attualità e risveglia tutti gli echi delle montagne svizzere. Le due opposte coscenze religiose, l'autoritaria e la razionalistica, la nazionalista e la liberale, stanno più che mai armate l'una contro l'altra e noi tutti, senza accorgercene, siamo ancora a Marburgo parteggiando ferocemente per l'uno o per l'altro dei due competitori. Un problema religioso è nel centro di ogni turbinosa sfera di azione: il centro di questo tragico turbine passionale in cui siamo tutti travolti è forse ancora là, nella disputa di Marburgo, ove le due opposte coscenze religiose della vita moderna ebbero per la prima volta il loro drammatico urto.

In questi giorni nei nostri cuori è rinata ad un tratto l'Europa passionale e feroce delle guerre di religione perchè in realtà alle immani battaglie di questi giorni, nell'uno e nell'altro campo, avvolti nelle nubi come semidei omerici, partecipano ancora i grandi spiriti della Riforma, mirabilmente vivi.

II

Quale nuova scandalosa affermazione teorica dell'onnipotenza dello Stato è dunque venuta di Germania a ferire la coscenza dei calvinisti svizzeri? Il nuovo libro che ha avuto sapore di scandalo e ha fatto traboccar la misura, è *Mitteleuropa* di Federico Naumann. Questo libro è oggi forse il più letto e il più discusso dalla Svizzera sino alla Norvegia in tutti i paesi direttamente interessati dalla coltura tedesca. La Svizzera se n'è, in particolar modo, allarmata. L'opera del Naumann merita dunque di essere riassunta tanto da un punto di vista generale, quanto dal punto di vista particolare, svizzero.

Ecco un libro che non è troppo difficile riassumere: come tutte le idee grandiose, quella del Naumann è, in fondo, un'idea semplice, anche troppo forse. Secondo il Naumann con questa guerra muore la vecchia economia liberale, quell'economia cioè che considerava come il più bell'esemplare dell'uomo moderno l'energico garzone inglese, che, a diciott'anni, non impacciato da alcun obbligo militare, lasciava l'Inghilterra per foggiarsi, libero e solo, colle sue robuste mani, una fortuna e una ricchezza. Secondo il Naumann, il mondo non può essere

più un campo aperto alla genialità conquistatrice dei singoli: perchè ognuno trovi pane e luce sulla terra, bisogna oramai associare tutte le energie produttive, moltiplicarle per mezzo di un sistema di cooperazioni sempre più diffuse e sapienti, bisogna infine « organizzare » tutte le forze umane in modo da centuplicare la loro efficacia nella lotta quotidiana contro le forze tenebrose della natura. Organizzazione! Ecco, secondo il Naumann, la grande parola, la formula sacra dei nuovi tempi. Il singolo, l'individuo scompare oramai innanzi a quella che il Naumann chiama volentieri « la nuova religione economica », la religione del comune sacrificio metodico per una miglior vita comune.

La Germania — dice lo scrittore tedesco — ha dimostrato in questa guerra l'efficacia vittoriosa della nuova religione: *traqué* economicamente da tutte le parti, il popolo tedesco, a forza di organizzazione, ha potuto dare al suo sforzo produttivo un'intensità quasi prodigiosa. Solo per quel che riguarda le munizioni, la produttività organizzata dal popolo tedesco è così intensa da tener testa allo sforzo industriale disorganizzato di tre continenti: l'Europa, l'America e l'Asia. Durante la guerra, tutte e tre le formule tipiche di socialismo, socialismo di Stato, degli imprenditori, degli operai, sono state applicate in Germania e intrecciate secondo la grande formula unitaria: organizzazione. Sindacati di Stato, sindacati industriali, sindacati operai si sono moltiplicati all'infinito, intrecciandosi, distribuendo

ed accentrando senza posa l'immenso lavoro. Una grande e decisiva esperienza socialistica si compie in Germania durante questa guerra: il domani appartiene innegabilmente — dice il Naumann — al lavoro organizzato, all'onnipotenza delle forze collettive, al gioco di grandiosi interessi.

Domani, anche se vittoriosa, la Germania, non potrebbe più bastare a se stessa: nel nuovo mondo economico, le energie che la Germania potrebbe trovare in se stessa non sarebbero più pari al loro compito. La guerra economica del domani sarà una guerra non più di nazioni ma di coalizioni, di enormi gruppi continentali forse. Secondo un motto di Cecil Rhodes che il Naumann ricorda volentieri, ormai non è più possibile che un pensiero continentale. L'idea di « economia nazionale » è già sorpassata, secondo il Naumann; l'economia nuova farà sorgere necessariamente un nuovo tipo, un immenso stato federale, un gruppo possente di popoli caratterizzato da uno stesso ritmo creativo, forma intermedia, di transizione, fra il vecchio stato nazionale e la futura confederazione universale dei popoli. Tre di questi aggruppamenti, di questi « super-stati » (così li chiama il Naumann) si intravedono già nel mondo economico di domani: uno che si chiamerà ancora l'Inghilterra ma sarà qualche cosa di ben diverso dall'attuale Inghilterra, avrà il suo grande focolare irradiante in Londra: un altro, che sarà prevalentemente asiatico, avrà il suo focolare a Pietroburgo: un

terzo avrà il suo centro in New-York. Il quarto si chiamerà Mitteleuropa (Europa centrale) e avrà il suo centro....

— A Berlino! — dice già il lettore maligno. No, non proprio a Berlino. La struttura di Mitteleuropa, secondo il Naumann, è più complessa e delicata di quella degli altri super-stati. Qui si tratta di fondere in una superiore unità i due imperi centrali, ancora così diversi di spiriti, di tradizioni, di costume, malgrado l'unità delle armi. Essi debbono restare entrambi quali sono, ognuno con le sue particolari leggi e coi suoi particolari istituti, ma la produttività dei vari popoli di Mitteleuropa, degli ungheresi, degli czechi, ruteni, bavaresi, sassoni, polacchi, dovrà esser penetrata a poco a poco da un unico ritmo creatore, dallo stesso intenso, incalzante ritmo che si diffonde oggi dalle ansanti officine tedesche. Le forze produttive dell'impero austro-ungarico sonnecchiano ancora nel vecchio tran-tran dell'abitudine, della tradizione, del pregiudizio paesano. Bisogna risvegliarle — dice il Naumann — bisogna farle elastiche, complesse, vibranti, attraverso i ferrei anelli dell'organizzazione. Da queste dense masse umane, così diversamente geniali, c'è da spremere infinito lavoro e infinita gioia. L'Ungheria, assicura lo scrittore tedesco, potrebbe dare ben più turgide spighe di grano, la Boemia ben più limpidi cristalli se la nuova religione economica ravvivasse nelle borghesie e nei proletariati austro-ungarici l'amore del guadagno intensivo, delle gare fe-

conde, della vita: se, infine, un'unica rete di sindacati, di organizzazioni, sempre più densa, si intrecciasse a poco a poco su tutto l'ampio dominio di Mitteleuropa, dalle rive del Baltico alle pianure danubiane, dai Vosgi ai Carpazi. Mitteleuropa sarebbe dunque, secondo il Naumann, innanzi tutto, una nuova entità economica, una particolare unità produttiva verso cui convergerebbe lo sforzo organizzato di innumerevoli popoli congiunti nella santità del lavoro. A questa unità economica fondamentale dovrebbe corrispondere poi un'unità d'armi che ne sarebbe, in un certo modo, l'espressione esterna, drammatica. Un'unica linea di trincee dovrebbe segnare visibilmente il limite esterno di questo nuovo immenso blocco economico formato dai popoli della Germania e dell'Austria-Ungheria. Così formato, con una unità di lavoro come idea motrice e con una unità di armi come espressione e difesa esterna, protetto da un unico sistema doganale, il super-stato Mitteleuropa dovrebbe andare fiducioso incontro ai suoi destini. Come gli altri super-stati del futuro mondo, Mitteleuropa collaborerebbe alla confederazione universale dei popoli, risolvendo poco a poco, in una pratica fraternità, la apparenti irriducibili antinomie del più discordante aggruppamento di razze e di nazioni. A poco a poco! ammonisce prudentemente il Naumann. Mitteleuropa non potrebbe avere per ora altri organi che comitati speciali che si riunissero ciascuno al suo luogo e ciascuno con un particolare compito.

A Praga, per esempio, Mitteleuropa potrebbe avere un comitato permanente per l'elaborazione dei trattati, a Berlino un altro per le borse, ad Amburgo un altro per il traffico marittimo.

Per dare poi un certo colorito storico a questa grandiosa costruzione, lo scrittore tedesco dice ad un certo punto: « Non è, del resto, la prima volta che il mondo vede riunita questa grande famiglia di popoli. Mitteleuropa, in sostanza, non è che una ricostruzione dell'impero germanico cattolico, cioè di quell'impero degli Ottoni e degli Hohenstaufen che si chiamava il « sacro romano impero ». Qui comincia la parte equivoca dell'opera: qui è una sottile ipocrisia intellettuale contro cui bisogna stare in guardia. Lo scrittore tedesco vuole ingannare se stesso e i suoi lettori austriaci, tentando, con un frettoloso *escamotage*, di confondere l'idea, tutta germanica e protestante, di Mitteleuropa con l'idea, tutta cattolica e latina, di « sacro romano impero ». Il Naumann si sforza di dimenticare e di far dimenticare che l'idea cattolica e latina del « sacro romano impero » fu stroncata per sempre da Lutero e da Bismark, che il nuovo impero germanico è sorto proprio sulle rovine del « sacro romano » e proprio contro l'Austria la quale pretendeva di rappresentarne ancora l'autorità, che infine tutta la costruzione teoretica di Mitteleuropa altro non è che l'estremo sviluppo storico della rivoluzione luterana. Quando dice: « È tempo di risvegliare le forze produt-

tive dell'impero austro-ungarico che sonnecchiano ancora nel vecchio tran-tran dell'abitudine, della tradizione, del pregiudizio » il luterano Naumann, anzichè ricostruirlo, perseguita ancora spietatamente il « sacro romano impero » fin nelle sue ultime, miserevoli tracce.

Poichè, è tempo che i lettori lo sappiano, Federico Naumann, deputato al Reichstag, è un pastore luterano e forse il più geniale e il più influente fra i moderni discepoli di Lutero. Da una ventina di anni egli è alla testa d'un movimento la cui profondità e la cui importanza non sono ancora forse abbastanza note in Europa. Dopo un primo disgraziato tentativo del pastore Stocker che avrebbe voluto farne un partito parlamentare e conservatore, il « protestantesimo sociale » da una ventina d'anni, per opera del Naumann soprattutto, è una forza straordinariamente operosa che riesce a fondere nel calore dell'azione i più violenti contrasti ideali della vita tedesca. Col Naumann il protestantesimo sociale non è più che un socialismo militante, con qualche delicata riserva interiore. Questi teologi luterani, rispettosi dell'autorità politica costituita, da vent'anni non si occupano più che di economia e di sociologia, vivono fra le classi operaie, in pieno movimento socialista, in un'atmosfera calda di passioni e densa di materialità. Là, da gran tempo, nel fervore delle conquiste materiali, essi avevano saputo conciliare Bebel con l'Imperatore, il rispetto per la organizzazione con il rispetto per l'autorità po-

litica costituita, la disciplina socialista con la disciplina militare. I vent'anni di intenso « protestantesimo sociale » formano la premessa necessaria di questa guerra, il segreto di molti atteggiamenti che oggi ci sorprendono e ci ripugnano. Il Naumann ha esercitato ed esercita sulla gioventù tedesca un fascino ben più diretto e ben più profondo di quello che si suole attribuire al Treitschke, al Nietzsche, al von Bernhardi. Le migliori energie intellettuali tedesche erano da vent'anni continuamente attratte dal Naumann perchè presentivano in lui il trasformatore necessario, il precursore di qualche inaudito riordinamento. Già vent'anni fa, aderendo all'azione iniziata dal pastore protestante, lo storico Delbrück prevedeva che « se si fosse sempre mantenuto d'accordo col Governo nelle questioni militari, il Naumann avrebbe forse potuto un giorno avere una gran parte nella storia della Germania e del cristianesimo ». Già, nel 1911, il francese Giorgio Goyau (*) aveva visto che Federico Naumann preparava quelli che noi chiamiamo oggi « i socialisti del Kaiser ». Il francese, da buon idealista, s'immaginava allora che questa conciliazione dovesse servire soltanto *pro bono pacis* in senso stretto. Serviva invece *pro bono belli!*

(*) G. Goyau, *L'Allemagne réligieuse (Le Protestantisme)*, p. 232 e seg.

Certo è che anche questo nuovo libro del Naumann, se non creerà Mitteleuropa, avrà pur sempre un'influenza profonda e rimarrà, non foss'altro, come uno strano documento storico della guerra. Servirà a dimostrare ai posteri come, nell'incombere della guerra, il pensiero tedesco, apparentemente scomparso dalle ideali cime, si fosse sprofondato nella materia per tentar di foggiarla alla sua guisa. Leggendo infatti le pagine di *Mitteleuropa*, così irte di cifre, così dense di realtà concrete e pur così frementi di passione, par quasi di intravvedere un torvo insistere di fiamme contro gli immensi blocchi opachi della materia, l'ansia corrusca d'un mondo in formazione.

Spettacolo strano e repugnante per molti forse: certo, per questi vecchi teologi svizzeri la cui coscenza, travagliata da una crisi perenne, si chiude volentieri in un'ombrosa e pudibonda solitudine. L'ansia torva, sotterranea, nibelungica, dei nuovissimi pensatori luterani, ha ridestato la diffidenza e lo sdegno di questi vecchi cuori calvinistici, nutriti di libertà. Essi intravvedono, fra le pagine di *Mitteleuropa*, l'occhio duro e la faccia carnosa di Lutero. « Organizzazione! Con questa tua nuova parola tu, Lutero, minacci ancora la nostra piccola e grande patria, la nostra Svizzera. Ma noi, svizzeri tedeschi, siamo ancora oggi quali eravamo a Marburgo, quando tu dicevi: « Voi, svizzeri, avete un'anima diversa dalla nostra ». Noi non saremo mai i sudditi del tuo Kaiser. Tu canti oggi i miracoli dell'or-

ganizzazione: che importa? Non c'è oro che paghi la nostra individuale libertà » (*). Così diceva recentemente il teologo dell'università di Zurigo, il dottor Ragaz. « La libertà! Ecco la sola, la vera ricchezza — diceva lo sdegnoso teologo. — Ci rimanga nell'anima la libertà e noi svizzeri, nel nostro piccolo e povero mondo, saremo sempre immensamente più ricchi di voi, luterani della grande Germania ».

Ma perchè mai questo spettro dell'organizzazione deve far tanto paura proprio in Svizzera? Da che cosa è nata la Svizzera moderna? Quali elementi creano e mantengono il suo equilibrio, la sua libertà, la sua neutralità? Ecco una serie di punti che è opportuno chiarire.

(*) *Wissen and Leben*, n. 8, 15 gennaio 1916.

III

« Ci sono ancora dei pollastri nel mondo, ci sono ancora stalle piene di bestiame, ci sono oche ozianti per l'aia, ci sono osterie in cui si può bere tranquilli sotto il pergolato! Incredibile! C'è ancora su questa terra un paese in cui si può vivere in piena pace nel nativo cascinale, all'ombra d'una vite o d'un fico! ». Il personaggio che scopriva questo insospettato paradiso terrestre, era Simplizius Simplizissimus che veniva dalla Germania verso le Alpi ed era passato attraverso le rovine ancora fumanti della « guerra dei trent'anni ». Il paradiso terrestre era la Svizzera neutrale. Neutrale, anche allora, sino a un certo punto. I cittadini di Zurigo, malgrado le proteste dei confederati cattolici, di nascosto, davano volentieri una mano agli svedesi: i cantoni cattolici, d'altra parte, non nascondevano affatto le loro ardenti simpatie per l'Impero ma, bene o male, la Svizzera anche allora era riuscita a contenersi sino all'ultimo e questo laborioso esperimento trentennale aveva destato per la prima volta nella Svizzera e nell'Europa il concetto della « neutralità elvetica ». Senza aver partecipato alla grande strage europea da cui doveva uscire la libera individualità degli stati moderni, conser-

vando intatti i suoi uomini e i suoi polli, la Svizzera, con la pace di Westfalia, si era trovata ad un tratto nazione autonoma, sovrana, sciolta dagli antichi vincoli imperiali. Questi ingegnosi montanari cominciavano già a pensare che la Svizzera fosse proprio nata per essere neutrale, che avesse per la neutralità una irresistibile vocazione.

Le «irresistibili vocazioni» sono sempre un po' sospette. Bisogna infatti domandarsi oggi: l'elogio di Simplizius Simplizissimus avrebbe suonato molto gradito all'orecchio del Riformatore svizzero Zwinglio? Sarebbe far torto all'eroico soldato di Kapell, all'uomo politico dalle larghe e pronte vedute, il sostenere che Zwinglio volesse la neutralità svizzera come fine a se stessa, come riposo degli uomini e dei polli elvetici. Durante la guerra dei trent'anni, mentre cioè la Riforma combatteva la sua grande battaglia decisiva, Zwinglio, il più pugnace dei riformatori, il più ardente propugnatore d'una coalizione protestante, avrebbe mai potuto dire ai protestanti svizzeri: «restate neutrali; la vostra missione è quella di stare a guardare?» Vien fatto invece di credere che il generoso spirito di Zwinglio durante la guerra dei trent'anni urgesse ancora impaziente proprio in quegli insistenti tentativi che i cittadini di Zurigo compievano per spezzare la penosa neutralità svizzera e portar le armi della Svizzera riformata in soccorso degli svedesi e della Riforma. La neutralità vagheggiata da Zwinglio

aveva tutt'altro carattere: essa mirava a sottrarre la patria al giuoco degli interessi politici stranieri, che, togliendole perennemente il sangue migliore, le impedivano di formare una salda unità. La neutralità, secondo Zwinglio, era un mezzo, e l'unico possibile, per restituire la Svizzera agli svizzeri, per darle finalmente una libera e vivace individualità nazionale ma non significava affatto rinunzia alle grandi competizioni. Gli svizzeri, secondo Zwinglio, non dovevano combattere per principi stranieri nè ingrassare in patria all'ombra d'un fico o di una vite, ma combattere e morire, come si direbbe oggi, per l'idea svizzera. Sul più bello, al momento decisivo, durante la guerra dei trent'anni, l'idea svizzera mancò. La neutralità elvetica nelle sue origini concrete ha il carattere d'una curiosa anomalia: essa ci offre lo spettacolo bizzarro d'uno stato rimasto in bilico fra il vecchio e il nuovo, tra la Riforma e il Cattolicesimo, d'uno stato in cui le due forze nemiche si sono bilanciate in un perfetto e logorante equilibrio. Immobilizzata dal suo strano e penoso dissidio interno, la Svizzera a poco a poco finiva per credere che l'immobilità e l'equilibrio fossero la sua missione. La Svizzera ci offre il singolare spettacolo d'un popolo che continua a differire per trecent'anni il colpo decisivo, la guerra interna che deve distruggere il sistema degli equilibri e creare la « nazione » moderna. Soltanto nel 1848, quando il protestantesimo riesce finalmente a dare il colpo mortale al cattolicesimo, la Sviz-

zera diventa « nazione », diventa *una* ed entra definitivamente nel processo storico degli stati nazionali creati dalla Riforma ma con un ritardo di tre secoli. Come tutti gli stati nazionali e anche più degli altri data la sua giovinezza, la Svizzera sente oggi gli impulsi dell'economia nazionale e quindi il bisogno di accentrare sempre più vigorosamente la sua amministrazione e di rinvigorire sempre più l'autorità dello Stato a danno di quelle prerogative federali che dovrebbero costituire un sistema a difesa della libertà individuale. Tedesca per tre quarti, la Svizzera sente oggi lo stato nazionale, fortemente, alla tedesca. La minoranza francese, calvinista, nel suo umanitarismo internazionalistico e nelle sue simpatie francesi, ne è duramente colpita.

Appunto perchè la neutralità svizzera non è un fatto religioso ma ha invece un'origine tutta empirica, ci è dato sorprendere oggi, nell'orbita vaga del concetto di neutralità, le idee più divergenti, le tradizioni politiche più opposte. Nella recente discussione del Parlamento nazionale elvetico sulla neutralità, di tratto in tratto risalivano, dalla profondità dei secoli, moniti contrastanti, reminiscenze di antiche dispute tenaci, stridori di perenni attriti. Non avendo superato le sue intime contraddizioni che provvisoriamente e spesso con idee straniere alla tradizione elvetica, la Svizzera ad ogni crisi europea si trova a dover rifare il suo esame di coscenza, a dover ricostruire la teoria della sua neutralità. Come abbiamo visto, il dottor Ragaz, teologo

dell'università di Zurigo, afferma che la democrazia elvetica deve oggi respingere anche il principio illiberale dell'organizzazione perchè la democrazia elvetica ha le sue origini nella libertà individuale creata da Zwinglio e da Calvino. Storicamente è assai discutibile questo discorso del dottor Ragaz che vorrebbe metter Calvino e Zwinglio su d'uno stesso piano come padri, ugualmente benemeriti, della democrazia elvetica. Se Lutero è nazionalista in confronto con Zwinglio, Zwinglio è, a sua volta, nazionalista in confronto con Calvino. Tra la Svizzera zwingliana e la Svizzera calvinistica è un abisso che nessun teologo potrà mai colmare: la chiesa di Zwinglio è nazionale, quella di Calvino internazionale, universalistica: l'una elimina l'altra. Nella Svizzera zwingliana, lo Stato non abdica mai dinanzi alla chiesa (*): a Zurigo come a Berna la chiesa evangelica si subordina, non si sovrappone allo Stato. La chiesa, per dirsi costituita, deve aver la sanzione del potere laico che interviene nel sinodo, giudica e approva in modo solenne. I predicatori evangelici, colla Bibbia sotto il braccio, salgono le scale della Rathaus di Zurigo o di Berna e partecipano al Consiglio ma solo come interpreti della legge divina. I predicatori evangelici nella Svizzera zwingliana hanno una funzione analoga a quella

---

(*) Bluntschli, *Geschichte der neueren Statswissenschaft*, pagina 73 e seg.

degli auguri nello stato antico: essi devono soltanto dire se la ragione di Stato contrasti o no con la ragione divina. La chiesa evangelica è l'istrumento nuovo ed efficace di cui lo Stato si giova per elaborare, per perfezionare, per attuare la sua idea nazionale: per l'aristocrazia bernese, che aveva un cosi profondo senso politico, la Riforma era spesso addirittura uno strumento di conquista e di dominio. L'idea del « dispotismo illuminato », dello Stato riformatore, che pare un prodotto tipico del razionalismo settecentesco, sembra già matura tra queste repubbliche montanare fin dai primi anni del Cinquecento. Le borghesie mercantili, tendenti a costituirsi in oligarchie, non appena conquistavano il potere a Zurigo o a Berna, tentavano in mille modi di insinuarsi nell'amministrazione della chiesa, di estendere la sorveglianza e il controllo dello Stato a tutta la fiorentissima economia ecclesiastica, di devolverne la maggior parte possibile a fini di publica utilità (*). Giuseppe II, l'Imperatore massone, avrebbe potuto prendere per maestri alcuni di questi amministratori repubblicani della Svizzera cinquecentesca: i due secoli, ha detto il Sainte-Beuve, il Cinquecento e il Settecento, si danno segretamente la mano al disotto del secolo solitario che li divide. La riforma zwingliana non interrom-

---

(*) Dierauer, *Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, v. III, p. 3 e seg.

peva affatto questo precoce sviluppo della sovranità dello Stato: ne era anzi, sotto certi rispetti, la naturale intensificazione, tanto che la riforma religiosa pareva spesso favorita da necessità politiche più che da impulsi mistici. Con Zwinglio, lo Stato acquistava sempre più il senso della sua libera e sovrana individualità. La Svizzera zwingliana, alemannica, applica ancora talvolta la così detta «ragione di Stato» anche in materie delicate con un'obbiettività, con una durezza che sembra materialismo alla Svizzera calvinistica la quale è sempre rimasta estranea al processo formativo degli stati moderni.

Politicamente, la Svizzera calvinistica non appartiene alla Riforma: è anzi in piena Controriforma. Per essa lo Stato non è che l'istrumento materiale per attuare una verità superiore, universale: lo Stato non ha niente di nazionale, niente di storico, niente di suo: è una macchina, più o meno perfetta, per attuare su questa terra la legge cristiana ed è sempre la stessa macchina tanto sulle rive del lago Lemanno quanto al Paraguay. Prima che i gesuiti facessero la loro pratica esperienza al Paraguay, Calvino la fece, e in modo mirabile, a Ginevra. Di Ginevra esso volle fare la nuova Roma, il nuovo focolare di cristiana universalità. Calvino ed Ignazio di Loyola partirono insieme dall'università di Parigi alla conquista della terra. Essi continuarono a camminar dritti, sulla stessa via, sino in fondo: il codificatore della loro dottrina politica è il nostro Bellarmino, l'autore della teoria gesuitica

della teocrazia universale, la grande teoria politica della Controriforma. Soltanto, il nostro cardinale Bellarmino, uomo di santa vita, fu, come tutti i veri santi, pieno di buon gusto: formulò sì, al servizio del Pontefice e del suo secolo, la teoria cattolica-teocratica, ma si guardò bene dal farne l'esperienza nella nativa Montepulciano.

Che la moderna democrazia svizzera venga proprio dal teocrate di Ginevra è, per lo meno, dubbio. È vero che i moderni ginevrini hanno ancora un certo gusto per le istituzioni di carattere universalistico ma, malgrado la Croce Rossa, malgrado il loro benefico umanitarismo, se i ginevrini moderni, gli svizzeri moderni e tutti gli europei moderni in generale, qualche cosa hanno ereditato dalla Ginevra teocratica, questo «qualche cosa» è proprio l'assennata grazia umana di quei «libertins» che non potevano soffrire l'odiosa tirannia di Calvino. Il calvinismo è un magnifico formatore di individualità elette e solitarie ma ha oggi poca o nessuna efficacia politico-sociale appunto perchè, politicamente, esso è contro la Riforma, contro il movimento cioè che ha creato lo Stato moderno. Esso nega lo Stato quando non puo più dominarlo, lo lascia inaridire in un empirismo gretto e lo abbandona senza difesa alla geniale aggressività degli individui. Esso ci dà Cromwell ma Cromwell non è un democratico: è l'uomo della «gentry», d'una aristocrazia compagnuola che non vuole affatto mutare la struttura feudale

dell'Inghilterra; oggi, in pieno regime liberale, la tradizione calvinistica crea ancora la figura gaia ed energica del colonizzatore scozzese, di lord Strathcona che parte povero dall'Inghilterra e crea l'immensa ricchezza del Canadà ma il calvinismo abbandona anche i governi delle democrazie americane alla rapacità del primo pirata geniale che sappia diventar re dello zucchero o del petrolio. Il calvinismo è tanto efficace per l'educazione dei singoli quanto funesto per l'educazione delle masse, per la forza dello Stato. Le masse diventano ipocrite e lo Stato debole. Educatore di eroiche individualità solitarie, di geniali regicidi, il calvinismo può ben dirsi il padre spirituale del liberalismo moderno ed è anche democratico, se volete, ma nella stessa forma e nello stesso grado con cui lo è il gesuitismo. Il gesuita arma anch'esso lo spirito ed il braccio dell'individuo contro lo Stato moderno emancipatosi dall'autorità universale della Chiesa. Aprite la storia del « Referendum » del Curti e troverete che le prime affermazioni della sovranità popolare, della democrazia diretta, del diritto del cittadino di giudicare e di sopprimere il re, partono dai teorici gesuiti (*). Chi volesse ricercare

---

(*) Lainez, uno dei fondatori dell'Ordine: « La sorgente di ogni potere è nelle comunità che lo trasmettono ai governanti senza per questo rimanerne prive ». Bellarmino: « il potere pubblico risiede immediatamente nella massa tutta intiera come nel suo *substratum* ». Rainold: « io prometto se tu mantieni, io sono il suddito se tu governi giustamente e cristianamente ». Mariana: « il re non è il padrone dello Stato e dei sudditi: i

anche analogie esteriori fra il calvinismo e il gesuitismo, troverebbe, per esempio, che i calvinisti svizzeri sono ben spesso i consiglieri segreti, i « confessori » delle grandi personalità politiche, i gesuiti rossi del liberalismo: basti ricordare i ginevrini Dumont e Reybaz, autori dei più importanti discorsi di Mirabeau, e, soprattutto, il Laharpe, il « confessore » dello czar Alessandro I. Nell'ombra, il Laharpe sapeva mirabilmente eccitare il misticismo liberale dello czar: fu un vero e grande gesuita rosso!

---

cittadini possono costringere il re ad applicare le leggi ed hanno il diritto, se è necessario, di rovesciare il ribelle dal suo trono e di punirlo di morte ». Queste teorie sono inspirate dallo studio dei classici antichi, dalla conoscenza delle libertà spagnuole e dal calcolo demagogico dell'Ordine contro l'assolutismo monarchico che si sottraeva all'autorità papale. Curti, *Le Referendum*, p. 73 e seg. della traduz. francese.

IV

Non si può andare avanti se non si cerca di capire per quale singolare avventura Calvino, il compagno di scuola di Loyola, il carnefice di Servet, l'uomo che ha scritto un libro per dimostrare *haereticos jure gladii coercendos esse*, si trovi ad essere oggi il padre del libero pensiero, della libertà di coscenza, del liberalismo moderno.

Come tutte le concezioni politiche originali, il calvinismo è la confluenza di due grandi correnti di sentimento e di pensiero che sono perfettamente antitetiche: le due grandi correnti che fluiscono perennemente attraverso la civiltà cristiana sono il nazionalismo teocratico, da un lato, il cosmopolitismo evangelico dall'altro. Tra la Bibbia (espressione drammatica del fanatismo nazionalista giudaico, dell'intolleranza democratica dei profeti) e l'Evangelo (candido monumento dell'uguaglianza di tutte le nazioni, di tutti gli uomini nell'amore divino) Calvino non vide quell'irriducibile contrasto che sembra così evidente ad Alessandro Vinet e ai protestanti liberali del secolo decimonono. L'Evangelo — essi dicono — segna la fine della teocrazia nazionale giudaica poichè fonde tutte le nazioni, tutti i popoli in un unico amore, mettendo innanzi a Dio non più

un « popolo eletto » ma l'individuo, l'uomo con la sua « coscenza », libero, universale. Questa « disgraziata confusione » tra la Bibbia e l'Evangelo, a detta di Alessandro Vinet, ha traviato Calvino. Dal Vecchio Testamento, dagli Ebrei, Calvino ha preso l'intolleranza del nazionalismo teocratico, l'idea secondo cui, dinnanzi alla missione divina del popolo eletto, l'errore individuale diventa delitto e la libertà del pensiero diventa pericolo, minaccia, contagio. Abbiamo già detto come questo spirito nazionalistico-teocratico, attraverso Rousseau, abbia penetrata la rivoluzione francese, ed è superfluo dire come esso sia tuttora terribilmente efficace nel nostro sentimento e nel nostro pensiero.

Calvino non poteva sentire l'antitesi e non la sentì. Tutto si fuse nel calore della sua logica ardente. Pur continuando a comprimere, a vessare in mille modi i cittadini della sua piccola « nazione eletta », egli seppe essere un grande maestro di libertà evangeliche, universali. Alla sua scuola di Ginevra, i migliori europei, e primi fra tutti gli inglesi, impararono tre cose indimenticabili: 1° l'uomo è in questo mondo per un solo immutevole scopo: « conoscere e attuare la volontà di Dio » *to know and do te will of God*; 2° la salvazione è un affare strettamente personale, individuale: *personal individual salvation*; 3° dinnanzi alla legge di Dio, tutti gli uomini sono eguali, fratelli, uniti in una stessa chiesa universale formata dal complesso delle diverse nazioni.

Impadronitosi a Ginevra di queste tre idee, l'inglese le piantò nella sua gaia Inghilterra perchè fruttificassero. E fruttificarono dopo un secolo, in un modo così strano che Calvino, al vedere quegli impensati frutti del suo seme, avrebbe semplicemente inorridito. Se volete un pallido riflesso di questo orrore, fingete per un momento di aver sfogliato il vecchio volume grinzoso in cui Calvino vi dimostra che gli eretici, che gli anabattisti vanno passati a fil di spada, e aprite l'elegante volumetto Tauchnitz in cui Tommaso Carlyle vi ha ammanite le lettere e i discorsi di Oliviero Cromwell. Leggete: Cromwell scrive, in data 10 marzo 1863: « Si ma è un anabattista, dite voi: ne siete proprio sicuro? E dato anche che lo sia, che vi fa questo? Non può servire il pubblico anche se è un anabattista?.... *Sir* — dice testualmente Oliviero Cromwell, il calvinista inglese — *the State, in choosing men to serve it, takes no notice of their opinions; if they be willing faithfully to serve it, — that satisfies* (*).

Come? Il capo dei calvinisti inglesi, il gran « puritano » Cromwell, parla come un qualsiasi libero pensatore dei nostri giorni, come se conoscesse già la tolleranza, la libertà di coscenza e tutte le belle cose che noi abbiamo inventate nel secolo XIX? Che accadeva dunque nell'In-

---

(*) Parte II, lett. 20. Cambridge, 10 marzo 1643.

ghilterra del diciassettesimo secolo, quale cataclisma, quale rivoluzione negli spiriti? (*)

La cosa è assai meno complessa di quel che sembri: l'inglese di quel secolo aveva bisogno di valorizzare le sue idee calvinistiche e le valorizzava già col mirabile genio pratico che lo distingue. L'Europa attraversava in quei giorni una delle sue più drammatiche crisi: continuando e approfondendo il processo iniziato dalla Riforma, gli stati europei affermavano sempre più vigorosamente la loro libera e sovrana individualità nazionale, accentrando ognuno tutti i suoi poteri nelle mani di un monarca forte e geniale, ribelle, in nome d'una idea nazionale, all'idea universale di Roma. Nulla di più repugnante che questo nuovo nazionalismo teocratico, unitario, accentratore, pel popolo inglese: novità odiosa per lui che amava, soprattutto, la sua vecchia baracca feudale, l'equilibrio tradizionale delle sue vecchie libertà corporative. Per conservare questo equilibrio, l'inglese lottava già da secoli contro le velleità accentratrici dei re d'Inghilterra. La dinastia inglese che pareva chiamata a compiere finalmente la trasformazione della vecchia Inghil-

---

(*) Per la rivoluzione inglese e per John Milton cfr. il vecchio Weitzel, *Geschichte der Staatswissenschaft*, parte I, p. 171 e segg.; il repertorio del Mohl, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, p. 326; Ahrens, in *Naturrecht*, vol. I, p. 87 e, soprattutto, Bluntschli in *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, p. 101 e seg.

terra in una forte monarchia accentrata, era quella degli Stuart, dinastia leggera, coperta d'un brillante spolvero latino e quindi tanto più antipatica all'istinto germanico della libertà, alla dura angosciosa serietà gotica (*) vigilante nel fondo della gaia Inghilterra. Da questo fondo il calvinismo aveva saputo suscitare nella piccola borghesia e nella piccola nobiltà campagnuola un nuovo entusiasmo. Mentre gli stati europei si nazionalizzavano, si emancipavano cioè dall'autorità universale cristiana, dall'antica Roma, i piccoli borghesi di Londra salutavano in Ginevra una nuova Roma, la nuova universalità cristiana, la nuova idea evangelica che avrebbe dovuto fondere tutte le nazioni europee in un'unica chiesa. Come i gesuiti, dall'opposto campo, essi armarono quindi l'individuo contro la nascente monarchia moderna, che si nazionalizzava, che tentava cioè ribellarsi alla legge universale di Dio. Armarono l'individuo non metaforicamente, non teoricamente, ma davvero, nella realtà, nella pratica quotidiana, lo armarono di pistóle e di diritti, senza troppe disquisizioni dottrinarie, con un empirismo duro, preciso, spiccio. Solo una cosa questi piccoli borghesi di Londra non capirono: è vero che per il popolo inglese la volontà di Dio può

(*) « Gotico » è usato qui nel senso di cristiano-germanico, nello stesso senso cioè in cui l'usa Herder parlando appunto di Milton in *Iduna*, (vol. v delle Opere, nell'edizione dei classici Meyer, p. 12).

diventare ad un certo momento cosa ben più sacra della persona del re ma è anche vero che per il popolo inglese, al disopra della persona del re, al disopra della volontà di Dio, è una cosa che è e rimane sempre la più sacra di tutte: l'abitudine.

Noncuranti di questa umile verità, i puritani fecero di Londra un laboratorio e vi fucinarono con virile speditezza i «diritti dell'uomo». Poichè l'uomo regola il suo conto direttamente con Dio, l'uomo ha diritto di «filosofare senza fastidi»: l'uomo ha dunque diritto al «libero pensiero» in filosofia, alla «libertà di coscenza» nella vita religiosa, ed ha quindi bisogno della «libertà di stampa» per esprimere e difendere il suo sentimento e il suo pensiero. Libertà di pensiero, libertà di stampa, di coscenza, di culto, di associazione per tutti gli uomini i quali nascono liberi e uguali innanzi alla legge di Dio: come vedete, la Rivoluzione francese è già tutta qui: i «Diritti dell'uomo» sono già sorti praticamente in Inghilterra, centocinquanta anni prima che la Francia solennemente li dichiari. Diritti dell'uomo, si badi, non «diritti del cittadino inglese»; il calvinista lavora non per la sua nazione ma per il genere umano: quando polemizza per la conquista dei suoi diritti, il calvinista inglese si rivolge sempre ad un pubblico internazionale, europeo, di cui invoca l'interessata solidarietà. Le polemiche per la libertà inglese ebbero veramente un pubblico e una risonanza europei: lo spirito di evangelica uni-

versalità che animava i pubblicisti puritani trovava nell'Europa una simpatia profonda le cui vibrazioni, effuse per mille vie diverse, si ritrovarono ad un tratto ricongiunte in un unico palpito, nella Rivoluzione di Francia. Nei grandi individualisti del secolo XVIII, in Montesquieu, in Kant, in Fichte, in Rousseau, in Adamo Smith, per diverse vie e sotto diverse forme, vibra ancora lo stesso generoso palpito di fede, lo stesso evangelico ardore, lo stesso vasto ottimismo universalistico temperato ed agguerrito dallo spirito cartesiano (*).

Qui oggi un nuovo problema si presenta che non si presentò agli ultimi apostoli liberali del secolo XIX. Il giudaismo, è, come essi credevano, tutto nel Vecchio Testamento, nel nazionalismo teocratico, o non è invece, nella stessa misura, anche nel Nuovo Testamento, nell'Evangelo? L'anelito di Paolo di Tarso al cosmopolitismo, all'universalità, quell'anelito che, impersonato nel genio ardente del piccolo tappezziere cosmopolita, strappa il Cristianesimo alla Giudea dove minacciava già di diventare un'oscura setta asiatica e lo gitta arditamente fra gli splendori della civiltà mediterranea, non corrisponde forse ad una segreta smania di tutto il popolo d'Israele

(*) H. Michel, *Op. cit.*, p. 64 e segg. « L'individualisme du XVIII siècle est le point de rencontre de deux grandes influences, et comme l'efflorescence d'un double germe déposé dans la conscience humaine par le cartésianisme et par l'Évangile ».

su cui incombe la « dispersione »? Il popolo che ha dato l'espressione più drammatica e più cupa al nazionalismo teocratico del mondo antico, è forse quello che attraverso l'Evangelo ha meglio saputo tener vivo il germe dell'individualismo nel mondo moderno. Anche allora, come oggi, per il tessuto nazionalistico della società s'avvicinava lo sfacelo (³): anche allora, come oggi, l'uomo aveva bisogno di ritrovare se stesso, di immergersi, di ritemprarsi nell'umanità. Le idee greche che miravano a creare l'individuo nella πόλις, le idee platoniche sull'individuo considerato come μικρόπολις, riprese attraverso Plotino nella Rinascenza e rinnovate modernamente nella teoria leibniziana delle monadi, le idee stoiche così fervide di cosmopolitismo morale, non avrebbero mai avuto da sole un impulso vitale nel mondo moderno: l'impulso vitale viene dall'ardore evangelico, dall'ansia di dissolvimento con cui il giudaismo disperso, attraverso il Cristianesimo, continua ad investire le nazioni in nome dell'individuo, in nome dell'universalità. Werner Sombart ha notato che tra i calvinisti di Londra e gli ebrei cacciati di Spagna si stabilisce ben presto una vera e propria fraternità spirituale (*). « Puritanismo è giudaismo! ». Senza dare un'importanza decisiva agli argomenti del Sombart, bisogna pur notare che le origini cal-

---

(*) *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, p. 293. Anche Alessandro Vinet aveva per gli ebrei la più rispettosa simpatia.

vinistiche, inglesi, del liberalismo coincidono stranamente con le origini del capitalismo moderno in cui, senza dubbio, il giudaismo ha una gran parte. « L'ebreo — dice il Sombart — è politicamente individualista. Al suo pensiero corrisponde in modo perfetto lo « Stato costituzionale » in cui tutte le relazioni esterne sono ricondotte a rapporti giuridici chiaramente codificati. L'ebreo è il rappresentante nato d'una concezione « liberale » della vita nel cui complesso non sieno creature viventi, in carne ed ossa, individualmente diverse, ma soltanto cittadini astratti con diritti e doveri, cittadini che da nazione a nazione non abbiano niente di diverso ma formino invece un'unica grande umanità, una somma di unità astratte, invariabili... Si sa che il capitalismo si studia di svuotare del loro concreto tutti i fatti della civiltà, si sa che esso bandisce a poco a poco dal mondo ogni pittoresca varietà di usi e di costumi, ogni esuberante originalità paesana per mettere a poco a poco al loro posto il cosmopolitismo monotono e livellatore delle grandi città: qui appunto, in questa tendenza all'unificazione di tutte le antiche varietà, ci si rivela ad un tratto la stretta parentela che è fra il capitalismo e il liberalismo che noi abbiamo già visto così stretto parente del giudaismo: capitalismo, liberalismo, giudaismo, ecco tre fratelli fortemente stretti insieme! » ([4]).

Ma è tempo di uscire da questi « ismi », da questa affliggente famiglia di astratti. Vogliamo

vedere un uomo finalmente! Cari liberali ginevrini, prima di cominciare la vostra disperata battaglia per la rinascita liberale, dovreste fare almeno in spirito una visitina a Londra, ad una certa casa di *Aldersgate Street* che mi auguro esista ancora. Il liberalismo è nato là, in quella casa, ch'io amo fingermi ancora tutta penetrata dalla melanconia austera della vecchia Londra gotica e nebbiosa. Là vive da qualche tempo un piccolo borghese, un vero « figlio di Londra », un giovanotto trentacinquenne dall'aria grave che si chiama John Milton. Ha nei modi la signorilità discreta di chi ha molto viaggiato, nell'espressione il garbo dell'uomo colto, dell'umanista, ma attraverso le parole ricercatamente sobrie si avverte non so quale sensibilità angosciata, una dolcezza un po' cupa e fiera: a Cambridge, i compagni di studio lo chiamavano « the Lady ». Il silenzio della casa è appena turbato dall'arrivo timido di due nipoti cui il poeta dà quotidianamente lezione.

Un bel giorno, silenzio perfetto: John Milton, senza dir niente a nessuno, è scomparso da Aldersgate Street. Ritorna improvvisamente dopo qualche giorno e la casa è ad un tratto piena di fresche voci femminili. John Milton si è ammogliato: è andato ad Oxford il puritano ed ha ricondotto con sè una sposa diciassettenne, una Powell, figlia di realisti, avvezza ad ammirar gli splendori dei cavalieri aristocratici. Nella casa tetra e studiosa di Aldersgate Street, dopo due o tre giorni, la sposa diciassettenne crede

d'esser prigioniera, si sente morire e fugge all'aria aperta, fugge, ritorna ad Oxford, alla sua famiglia, respira, rinasce, ride. John Milton, rimasto di nuovo solo nella sua casa più silenziosa che mai, non ride: apre la Bibbia, sfoglia, legge pacatamente e scrive. Che scrive? John Milton ha scoperto che la legge di Dio non impone nè all'uomo nè alla donna alcuna servitù coniugale: anche come coniuge l'uomo ha diritto alla sua libertà: in pochi giorni, pagina su pagina, con una vigorosa lucidissima calma, il poeta ha composto il suo trattato in favore del divorzio: *The Doctrine and Discipline of Divorce, Restored to the good of both Sexes from the Bondage of Canon Law and other Mistakes*. La nuova Inghilterra discute, polemizza: uno dei grandi argomenti per l'autore è: «gli ebrei hanno fatto così e nel Nuovo Testamento non c'è nulla in contrario». La vecchia Inghilterra grida allo scandalo. Molto tempo era già trascorso dalla pubblicazione del trattato e i Presbiteriani intolleranti, nel tracciare il quadro delle sètte inglesi, per designare i seguaci di Milton, dicevano ancora *miltonists* o *divorcers*. I liberali non ridano: questi *Divorzisti* sono i loro legittimi antenati!

Come sempre, il più gran chiasso è fatto dai legulei, dai rimestatori di leggi: si trova che gli argomenti di John Milton non sono giuridici, si invoca la censura. Dalla silenziosa casa di Aldersgate Street, esce allora un nuovo trattato, l'*Areopagitica*, per la libertà di stampa, contro

la censura. L'uscita di questo nuovo trattato segna una data nella storia del pensiero politico: la libertà di stampa non fu mai più difesa con tanta virile eloquenza. Tutti gli argomenti divini ed umani sono sollevati contro la figura esosa del «censore» in nome della libertà individuale e della libertà popolare. «Impedire la pubblicazione di un buon libro — dice John Milton — è un delitto così grave come uccidere un uomo». Con pratica avvedutezza, il puritano, meglio che discutere la censura in astratto, ha discusso il censore, ne ha messo al nudo l'umana miseria. Gli spiriti liberi che hanno conosciuto in questi mesi il «censore» debbono aver pensato più volte al povero Milton e alla sua vana e generosa fatica! Vana per i paesi sedicenti liberali. L'Inghilterra, che non ha dimenticato mai l'*Areopagitica*, è l'unico paese d'Europa in cui, anche durante la guerra, si sia potuta stampare qualche cruda verità.

L'umanista fine, l'austero poeta, l'autore dell'*Allegro* e del *Penseroso*, è dunque diventato oramai un duro scrittore politico, un pubblicista aggressivo e acerbo? Che accade in Aldersgate Street? John Milton medita ogni giorno più profondamente su questo motto dell'Evangelo: «dove regna lo spirito del Signore, è la libertà» e ogni giorno trova una nuova libertà da conquistare. Invano gli si offrono allo sguardo continuamente i suoi cari volumi, i poeti inglesi, latini, italiani. Egli ha dovuto lasciare oramai quel piccolo porto sereno per imbarcarsi in un

agitato mare di tumulti e di rauche discussioni: « *to embark in a troubled sea of noises and hoarse disputes* ». Una volta imbarcato, John Milton non si ritrae più: la rivoluzione puritana lo attrae, Cromwell lo affascina ed egli diventa naturalmente l'apologista delle nuove libertà e del regicidio, il segretario della repubblica e di Cromwell. Con un'eloquenza talvolta aspra, aggressiva, violenta ma sempre piena di limpido vigore logico e di virile entusiasmo, John Milton difende contro Salmasius la libertà popolare, la libertà di giudicare e di sopprimere il re: « il popolo, che è la fonte da cui emanano tutte le autorità, ha il diritto come di eleggere il re così di abbatterlo e per questo non è neppure necessario che il re diventi un tiranno. In forza del loro diritto naturale, gli uomini, nati liberi, possono sempre scegliersi, quando vogliono, la forma di governo ritenuta migliore ». John Milton è l'assertore di tutte le libertà: qualunque sia la forma di governo prescelta, il potere civile, lo Stato non deve intervenire, sotto alcun pretesto, nelle cose della chiesa: la chiesa dev'esser libera, non sovvenzionata dallo Stato ma sostenuta dalla carità dei fedeli: ogni comunità provvede ai suoi sacerdoti. Piena libertà di coscenza e di culto, per tutte le sètte possibili e immaginabili, per tutte le religioni... tranne una, la cattolica. Questo non per la sola Inghilterra ma per l'intiero mondo. John Milton, quando parla in favore della libertà, si vede sempre dinnanzi un uditorio non inglese ma formato da tutti i

popoli d'Europa: «Io vedo qui raccolta l'intiera Europa che ascolta e giudica: vedo uomini innumerevoli che mi sono sconosciuti di volto ma amici intimi nel sentimento e nel pensiero. Mi sta dinnanzi agli occhi, qui, la virile forza dei tedeschi insofferenti di servitù, là il prezioso sforzo vivace dei francesi verso la libertà, qui l'eroismo saggio degli spagnuoli, là l'acutezza pensosa degli italiani. Dovunque batta un cuore libero, in modo espresso o tacito, mi si approva!»

Povero e grande Milton! Tu non sei ancora uscito dal tuo piccolo porto sereno: tu sei più che mai poeta quando credi che gli uomini vedano nella libertà il loro sommo bene, sei ancora un dolce e melanconico solitario. Credi davvero tu che la tua Inghilterra possa rinunciare per sempre all'abitudine d'avere un re? Un re è necessario al suo equilibrio feudale e lo Stuart ritorna. Invano John Milton propone un assetto federale per tentar di salvare la sua repubblica: la repubblica puritana crolla. Sugli occhi e nell'anima del solitario discende il buio.

In quel buio, in quel dolore infinito nacque il *Paradiso perduto*, poema dello sdegno e della tenerezza, della vendetta e del perdono. Intanto, tranquillamente, l'Inghilterra tornava ad essere quella che era sempre stata e che sarà sino alla fine dei secoli: una repubblica feudale che si paga il lusso d'un re.

V

Ritorniamo ai calvinisti svizzeri e alla loro pretesa di considerarsi come i migliori «democratici» del tempo nostro.

Presso tutti i popoli che godono oggi d'una robusta salute morale e fisica, presso i popoli educati dalla Riforma alla scuola del dovere, democrazia non significa che rispetto per l'autorità dello Stato e fede illimitata nell'opera sua. Questi sterili ugonotti della Svizzera francese che vorrebbero di nuovo contrapporre la libertà individuale all'attività sociale dello Stato, formano oggi nel seno della Riforma una minoranza squisitamente aristocratica, quella che si assume il compito della critica dissolvitrice, rivoluzionaria. Basteranno le forze a questo gruppo volenteroso di pubblicisti ginevrini? Che può fare di vivo un «gruppo» quando si tratta di riaffermare i valori dell'«uno», della coscenza individuale? Ecco il momento in cui, se ci fosse davvero bisogno di riaffermare la libertà individuale, apparirebbe nella Svizzera il nuovo individuo insofferente e geniale, il nuovo Riformatore, il nuovo Vinet! Aspettiamo! Intanto questi nuovi apostoli ginevrini dell'idea liberale, che si chiamano volentieri democratici perchè in Svizzera tutto vuol essere democratico, deb-

bono risalire contro corrente perchè contro la loro « idea » cammina l'« idea » fortemente statale di tutta la democrazia svizzero-tedesca. Qual'è dunque oggi, l'« idea » comune degli svizzeri, l'idea nazionale? Ecco una questione delicata e difficile. Uno dei pubblicisti svizzeri, il professor Max Huber dell'università di Zurigo, riprende la teoria moderna della nazionalità svizzera formulata dal Bluntschli (*): « la neutralità svizzera non è fine a se stessa: è il mezzo con cui la Svizzera attua la sua idea nazionale, la sua missione storica, che è il riavvicinamento perenne delle varie colture europee e la formazione d'uno spirito europeo ». Gli intellettuali svizzeri d'oggi coltivano quest'idea ma il loro sforzo ha un'aria tutta accademica e basa su d'una illusione che non è affatto nuova. In ogni grande crisi europea si trova un Erasmo che crede di poter conciliare nell'eclettismo della coltura tutte le irriducibili antitesi del suo tempo. Idea vuota! La vera coltura non è eclettismo: è giudizio sempre più elevato, condanna, eliminazione. In Svizzera gli umili parlano spesso, e con lo stesso ingenuo piacere, quattro lingue ma se andate su, fra le alte classi, troverete che gli intellettuali, di solito, parlano appena due lingue e ne amano e ne scrivono una sola. Nella vita dell'intellettuale svizzero, quando egli

---

(*) Max Huber, *La conception suisse de l'Etat* (trad. Picot); Bluntschli, *Die Schweizerische Nationalität.*

abbia veramente affinata la sua coltura, arriva fatalmente il giorno della crisi: « *Non si vive impunemente su d'una frontiera: viene il giorno in cui bisogna decidersi e da gran tempo io ho chiesto la mia legge non più ai runi scandinavi ma ai termini su cui sono incise le iniziali sacre di Roma* » (*). Questo è un modo elegante per dire: « quando si è svizzero e colto bisogna decidersi una buona volta: o si sposa una nazionalità o se ne sposa un'altra ». Una delle macchie della Svizzera durante la guerra è proprio l'ipocrisia con cui l'alta intellettualità tenta talvolta di nascondere agli occhi del gran pubblico i suoi appassionati giudizi secreti. « Voi avete l'obbligo di essere anche spiritualmente neutrali », viene a dire ogni tanto qualche illustre conferenziere ma mentre vi dice così, vi fa capire, sotto mano, che lui, l'illustre conferenziere, messo fra i runi scandinavi e i termini romani, ha già fatto da tempo la sua brava scelta e la mantiene e se ne trova benissimo. « Meno coltura e più cuore! » ecco forse quel che direbbe alla Svizzera d'oggi Enrico Pestalozzi, spirito veramente universalistico, maestro non di cosmopolitismo intellettuale ma di cosmopolitismo morale.

Mi dispiace per gli intellettuali svizzeri, ma il più insigne e il più grazioso monumento che il dotto poliglottismo della vecchia Svizzera ci abbia lasciato è ancora una stufa che si vede

---

(*) Gonzague de Reynold, *Cités et pays suisses*, pp. 266-267.

nel museo di Berna, una di quelle vecchie stufe patriarcali di terra refrattaria, a mattonelle coperte di vivaci smalti. Sorgeva davvero come un monumento in uno stanzone bernese del XVIII secolo, in uno stanzone in cui tutte le lingue di Europa si trovavano confuse in una quotidiana familiarità. Poichè trotterellava per la casa una monelletta di quattr'anni, Rosina Margaretha, si pensò un bel giorno di far della bianca stufa una specie di maestra paziente e calorosa. Ognuno dei famigliari dettò una sentenza istruttiva per la piccola Margaretha e ognuno la dettò nella sua lingua prediletta: chi in tedesco, chi in francese: il nonno la dettò in latino. A poco a poco tutte le mattonelle che ricoprivano la stufa si adornavano di caratteri e la piccola svizzeretta vedeva fiorire in vivaci smalti tutte le lingue d'Europa e non aveva più che ad allungare la mano per prendere insieme col calore la saggezza. Ch'io mi sappia, Rosina Margaretha non diventò mai una propagandista del cosmopolitismo intellettuale: fedele all'uso antico, preferì forse regalare alla repubblica di Berna una buona dozzina di figliuoli.

VI

Ma è tempo che ci avviamo verso il centro ideale della nuova Europa, verso la nuova Roma, verso il S. Pietro di Ginevra, il punto doloroso in cui s'ode oggi fortemente pulsare il core angosciato del liberalismo europeo. Dobbiamo un po' imparare a conoscere Ginevra: dobbiamo prima darle un'occhiata dal di fuori e poi guardarla un po' dal di dentro.

L'occhiata dal di fuori non vi parrà molto seria, vi parrà anzi una «stonatura» in un libro in cui si ostenta un certo disprezzo per le esteriorità. Eppure Ginevra ha assunto durante la guerra un certo suo aspetto così singolare che non si può resistere alla tentazione di descriverlo. In ogni caso, gli spiriti seri sono avvisati:

> lasciate questo canto chè senz'esso
> può star l'istoria e non sarà men chiara.

Questa parentesi ariostesca è dedicata agli spiriti leggeri che ogni tanto hanno bisogno di riposarsi e di svagarsi un po' per andare avanti nella faticosa strada.

Dove sono andate a finire le donne innumerevoli del marciapiede parigino? L'uragano ha disperso lo sciame ma, come accade nei grandi sconvolgimenti naturali, la fauna dispersa si

riaduna tutta, rabbuffata e anelante, sull'orlo della tempesta. Ginevra pullula oggi di queste piccole parigine spiumate e sperdute. Lungo le rive del lago sentirete ovunque il loro nervoso cinguettìo. Durante questa guerra la città di Calvino non riceve più dalla Francia le schiere lugubri dei profughi ugonotti ma uno sciame saltellante, una schiera di pastorelle dalla gonna corta e dai riccioletti stilizzati. Ai suoi bei dì la città di Ginevra mandava in galera una pettinatrice che aveva troppo arricciata una sua cliente: che rivincita, oggi! Il ricciolo trionfa, e, si badi, non il ricciolo naturale ma il ricciolo premeditato, riflesso, emblema di spirituali ribellioni.

Ginevra ha dovuto assumere in questa guerra una parte poco invidiabile che la storia pareva avesse riservata a Venezia: tranquilla e festosa in mezzo al tumulto delle armi europee, Ginevra è un po' la Venezia di questa guerra, la città che rappresenta, accanto a molti altri internazionalismi nobilissimi, anche l'internazionalismo un po' torbido dell'amore. I diplomatici, i guerrieri in vacanza, i mercanti d'ogni nazione, passando per la Svizzera, fanno oggi a Ginevra quella scappatella galante che si faceva a Venezia durante le guerre di successione. A questo genere di cosmopolitismo l'Europa non ha mai abdicato, neppure durante i suoi più atroci massacri: bisogna rendere questa giustizia alla nostra vecchia civiltà. Poichè a Ginevra può ancora ritrovare un lembo di Parigi, l'Europa galante

si dà oggi volentieri convegno nella città di Calvino.

Internazionalismo torbido, massime quando passa sul lago il fiato caldo della primavera! Tutti gli odî europei si fondono facilmente in queste notti, nel fondo di questo caldo e odoroso crogiuolo alpestre. Germinale, il rivoluzionario, il sovvertitore delle razze e dei popoli, passa invisibile pei cieli e pei cuori. Quali germi segreti sommuove la primavera in queste notti tra le ombre cupe della vecchia città teocratica, ospite taciturna di *cocottes* parigine e di mercanti tedeschi, di affaristi americani, e di sognatori asiatici, di poeti, di spie, di idealisti e di contrabbandieri? Quale uomo, quale strana figura Germinale saprà suscitare dal caos di queste notti ginevrine?

Mistero delicato su cui non sarebbe prudente insistere. Meglio guardare quello che accade alla luce del giorno su questi battelli che vanno pel tiepido chiarore del lago con tanta allegria di musiche. Sedete a poppa o a prora, guardatevi attorno, e vi sarà facile sorprendere in atto il cosmopolitismo dell'amore, in atto cioè nei suoi laboriosi approcci diurni, nei suoi più drammatici preliminari. Seguite con discreta attenzione la coppia che il caso ha formata accanto a voi, e, con un po' di fortuna, vi sarà dato assistere ad un piccolo dramma effimero e profondo. Lei, in piedi, appoggiata il fianco e il gomito al parapetto, guarda le fuggenti rive con una compiacenza visibile, quasi infantile, che non chie-

derebbe di meglio che effondersi. Lui si è trovato accanto a lei a guardare le stesse fuggenti rive. Un personaggio comico comparso su d'un imbarcadero o un canotto passato troppo vicino al battello, ha dato occasione alle prime parole. Lui e lei si sono già guardati negli occhi. La conversazione si è già incamminata ma procede a tentoni, attraverso qualche pausa...

Lui è incerto, evidentemente. Forse ha già detto un «no» entro di sè ma non vuole far la fatica di chiarire la sua decisione e trova che chiacchierare un po' con una compagna di viaggio, una francese, una parigina forse, è, dopo tutto, cosa abbastanza piacevole e anche abbastanza innocente. Lei ha già sentito in lui un uomo d'un'altra razza, un *nemico* forse, ed ha bisogno di orientarsi, di contenersi, di farsi un po' di trincea, di nascondersi un po' per veder meglio. Continua a guardare le rive con una lieta curiosità infantile ma nei suoi modi è ora la riserva aggraziata d'una mammina che si aspetti da un momento all'altro di veder comparire il suo figliuolo tra i collegiali che si affollano sugli imbarcaderi.

— Andate molto lontano? — chiede lui dopo una pausa più lunga delle precedenti.

— Discendo ad Ouchy — dice lei. — Mi aspettano dei parenti, uno zio.

Ouchy è ancora lontana. Il Leviatano di Shakespeare avrebbe ancora tutto il tempo per far due o tre volte il giro degli Oceani e sul lago di Ginevra, l'amore, più rapido del Leviatano, po-

trebbe concludere ancora moltissime cose. Voi avete intanto tutto l'agio per considerare più attentamente lei, la parigina profuga. Parigina autentica: se poteste aprire la sua borsetta e impadronirvi d'un suo biglietto da visita, trovereste scritto: *Eveline Portier - Danses russes - Boulevard Haussmann, 128, Paris.* Vista con gli occhi ilari di Paul de Kock, Eveline Portier sarebbe soltanto una brunetta piccante: ma voi oggi dovete guardarla un po' con la serietà cristiana di Tolstoi. La sensualità va in fretta e non vede nulla. Guardate con più umana simpatia questa parigina decaduta, e, a poco a poco, scoprirete in lei, nella sua decadenza, tutto un ordine di delicate virtù. Il suo abito, se lo considerate bene, è estremamente povero e da parecchi mesi forse è il *solo*: il cappello, le scarpine, i guanti, tutto nella sua *toilette* parla della stessa esausta solitudine. Ogni mattina forse quelle povere mani devono vincere una battaglia ingegnosa e disperata contro la rovina che s'insinua già perfidamente in ogni parte, in ogni piega di quell'eroica « toilette ». Ogni mattina forse è un nuovo lembo da salvare, una nuova minaccia da prevenire, una nuova rovina da nascondere. Ma non un gioiello falso su quella elegante povertà, non un nastro che stoni. E, soprattutto, non una parola men che graziosa su quella bocca che da qualche mese forse sa molto spesso l'amarezza del digiuno. Il « tentativo » ch'ella sta compiendo sul suo vicino è uno squisito capolavoro di psicologia applicata ma è anche così pieno

di inflessibile dignità. Decaduta, profuga, la fragile e paziente creatura non ha abdicato. Essa tenta conquistare ancora con ogni mezzo ma non mendica! La dignità è virtù femminile per eccellenza: l'uomo si rinchiude nell'orgoglio quando ha già avvilita da gran tempo la sua dignità. Un rovescio nella vita d'un « gentleman » si rivela ben presto con indubbi segni: il « gentleman » che rimanga più di ventiquattr'ore senza radersi la barba, pare abbia già sul volto l'ombra della decadenza. Pare invece che anche la natura abbia voluto preservare la donna da quella che Virgilio chiamava la « turpis egestas »: pur nella povertà, pur nella decadenza, un nastro ben scelto, un lino candido, un grazioso nonnulla basta a ravvivare la sua facile freschezza di fiore. Nella sfortuna brilla più che mai il suo genio doloroso. Decaduta con l'uomo dall'antico paradiso, essa sola forse ne serba ancora un riflesso nella sua vivida e soave dignità. Verrebbe quasi voglia di ripeterle con la tenerezza grave di John Milton, mentre essa guarda attonita la sua immagine nelle acque serene: « quella sei tu, creatura bella e dolce... ».

La conversazione intanto è diminuita di parole ma cresciuta d'intensità: lui sembra più che mai pensoso e tace sempre più a lungo, guardando con occhio distratto le rive, gli imbarcaderi, i canotti. Ouchy s'avvicina e con Ouchy lo zio che aspetta. Lei fa di tratto in tratto qualche osservazione breve e intensa cui si può consentire con un semplice cenno di testa

o con un sorriso. Lei ha intuito con mirabile prontezza che il suo vicino è uno di quegli uomini cui il parlare pesa, uno di quegli uomini rudi e sensibili che vivono più al di dentro che al di fuori. Lei cerca ora di dare alle sue pause lo stesso ritmo che hanno le pause di lui, cerca di tacere insieme con lui. Sentendo che lo spirito del vicino le sfuggirebbe per sempre se lo affaticasse con troppe parole, lei fa ora un disperato tentativo per incontrarlo ed avvincerlo blandamente nelle vie del silenzio. Evelina Portier ha capito che il silenzio è spesso il più irresistibile galeotto: ecco un talento che molte grandi dame non hanno!

— Questi battelli stancano un po' — dice lei — e il silenzio riposa!

Lui approva e la ringrazia con uno sguardo quasi affettuoso.

Come finirà questa piccola battaglia silenziosa? Comunque finisca, l'altera e fine creatura non sarà vinta. Con infinita prudenza ella ha evitato ogni *avance*: nei suoi modi, in tutta la sua persona è un riserbo grazioso, una limpida e garbata correttezza che le permetterà di dire l'ultima parola del colloquio con lo stesso accento cordiale con cui fu detta la prima. Sempre appoggiata al parapetto, essa si studia ora di velare il suo silenzio d'un lievissimo velo di melanconia; al disotto vigila il suo spirito chiaro e aggressivo; in fondo, nelle regioni tenebrose dell'istinto, è forse una smaniosa angoscia, Tutto questo è un vostro indiscreto sottilizzare:

prendete Eveline Portier qual'essa vi appare in questo momento, in questa sua aggraziata maestà, e voi per qualche istante crederete di aver letto male il suo biglietto da visita, d'esser caduto in un equivoco, d'avere innanzi a voi non una *cocotte* in caccia ma una povera creatura rassegnata e forte che avrebbe tutto il diritto di trovare sulla riva uno zio autentico o, meglio, un bel bimbo pieno di allegria e di tenerezza...

— Ouchy! Ouchy!

Il vicino saluta frettolosamente con un'aria un po' impicciata. La battaglia è perduta. Eveline Portier risponde al saluto del vicino con bonaria semplicità, mentre apre la borsetta e ne trae qualche cosa per rinfrescarsi la faccia. Poi discende senza fretta e s'avvia pel viale di Losanna con una gran lentezza come se aspettasse davvero qualcuno...

Lo zio! — direte voi con troppo facile incredulità. Perchè no? Che ne sapete voi? Perchè non volete almeno augurarle di trovarlo davvero uno zio ma uno zio d'America, di gran razza, pieno di dollari e di cuore, uno di quelli che, ahimè, non si trovano più che nei libri? Non vi pare che se lo sia meritato?

VII

« Un bel giorno — narra il conte di Gobineau (*) — i commissari francesi, inglesi, austriaci e russi, accreditati presso Ibrahim Pascià, ricevettero l'ordine di esigere da quel principe egiziano la liberazione immediata degli uomini, delle donne e dei fanciulli greci ancora prigionieri nel suo accampamento e nelle sue navi. Il principe egiziano si disse pronto ad obbedire ma fece osservare discretamente che se era abbastanza facile mandar via gli uomini, la questione si complicava per i bimbi i quali, per la maggior parte, non avevano nè padre nè madre, e, cacciati dal campo, rischiavano, per lo meno, di morire di fame. Quanto alle donne, la questione si faceva ancora più grave: quelle disgraziate greche avevano già finito quasi tutte con lo sposare il loro padrone ed erano già o stavano per diventare madri. Quel matrimonio involontario, contestabile in diritto, assicurava oramai in fatto a quelle povere donne un asilo, un pane, e, in molti casi, anche un affetto domestico. Ridar loro la libertà, allontanarle dal

---

(*) *Deux études sur la Grèce moderne* (ed. Plon. Nourrit, p. 191-192).

campo, significava nè più nè meno che ricacciarle in un abisso di miseria e di abiezione.

Questo ragionamento di Ibrahim Pascià non persuase nessuno: gli ordini ricevuti erano perentori! Tutta la stampa europea era già là ed attendeva con ansia il momento di sciorinare i suoi più bei periodi su quelle infelici figlie dell'Ellade sacra strappate finalmente alla scelleratezza ottomana. Furono strappate infatti e un commissario mi assicura — conclude il conte di Gobineau — che ci volle non poca forza per allontanare dal campo quelle povere donne impazzite per la disperazione. Quasi tutte, non reggendo all'idea dell'incerta orribile vita che loro di nuovo si preparava, si ammazzarono gettandosi in mare ».

Uno spirito maligno che sfogliasse oggi le gazzette ginevrine di quel tempo, potrebbe forse divertirsi non poco nel vedere in qual modo prodigioso la dura realtà di quest'aneddoto si trasformasse attraverso la fantasia di Ginevra.

Poichè, è facile immaginarlo, alla testa dell'Europa vittoriosa ed esultante per la liberazione dei greci prigionieri di Ibrahim Pascià, era Ginevra, erano i filelleni ginevrini, era il signor Eynard. I due saggi del conte di Gobineau sulla « Grecia contemporanea », mirabili per precisa arguzia, sono venuti appunto a dimostrare come la Grecia moderna si sia fatta « malgrado l'Europa », in barba cioè al filellenismo europeo nutrito di quelle astrazioni idealistiche di cui Ginevra fu ed è l'incomparabile maestra.

Fu ed è poichè oggi Ginevra ha ancora, e più che mai, dinnanzi all'Europa un compito originalissimo, Ginevra è il polo verso cui convergono ancora e si ricompongono e si ravvivano incessantemente i residui innumerevoli d'un gran secolo che fu passionale ed antistorico per eccellenza. L'eredità immensa e dispersa di Rousseau tenta quotidianamente di ricostituirsi in Ginevra. Tutti i dogmatismi di cui la vita intellettuale europea è ancora intessuta, le ideologie razionalistiche che si insinuano ancora sottilmente fra i resultati dell'esperienza, le generalizzazioni cui il nostro spirito, sotto l'impulso della passione, così volentieri s'abbandona: in una parola, tutte le resistenze antistoriche di cui siamo ancora capaci noi figli del secolo della storia, immersi e naufraghi nella realtà, hanno ancora il loro centro qui, nella patria di Rousseau, porto franco di tutte le astrazioni, refugio generoso di tutti gli astrattori.

Se si pensa che la guerra, a detta del generale Jomini, è, soprattutto, un dramma passionale e che ognuno di noi sta compiendo in questi giorni uno sforzo spasmodico per trasformare a suo modo la realtà, è facile capire il fascino che esercita oggi sull'Europa il commentario ginevrino, capolavoro di passione colta e fremente che sa tutte le iridescenze della realtà. Nella letteratura quotidiana della guerra, Ginevra ha sempre una bella elevatezza d'accenti, un'eloquenza dotta e insinuante che deve riuscire assai grata ad ogni lettore che abbia saputo conser-

vare, attraverso il livore selvaggio di questi tempi, un po' di gusto per le documentazioni erudite. Nei commenti della buona stampa ginevrina troverete sempre quella documentazione minuziosa ch'è la caratteristica dei grandi pregiudizi animosi, quella storicità apparente, esteriore, di cui amò sempre confortarsi l'antistorico razionalismo. Lettore metodico e infaticabile (*) di tutto quel che si stampa in Europa, di giornali, opuscoli, libri, riviste, amico di intellettuali di ogni razza e d'ogni paese coi quali rimane in assidua corrispondenza, il ginevrino costruisce ancora volontieri un'Europa *sui generis* basata sulle sue letture e sulle testimonianze dei suoi amici. Si noti che questi amici, massime se orientali, passando per la Cosmopolis intellettuale svizzera, hanno assunto un po' tutti l'abito mentale ginevrino, il gusto cioè delle belle astrazioni dottrinarie, quello che per uno orientale è oggi il buon gusto europeo per eccellenza. I repubblicani cinesi arrivano adesso a Rousseau. Quando dalla Siria o dalla Bulgaria o dalla

---

(*) « Le Français, a-t-il écrit dans la *Nouvelle Héloïse*, lit beaucoup, mais il ne lit que les livres nouveaux, ou plutôt, il les parcourt, moins pour les lire que pour dire qu'il les a lus. Le Genevois ne lit que de bons livres; il les lit et les digère; il ne le juge pas, mais il les sait ». Après avoir connu, lui aussi, dans son enfance et son adolescence, de vraies fièvres de lectures, sans methode et sans choix, Rousseau a très vite retrouvé les habitudes de sa race; très vite il s'est mis à lire ses livres en Genevois. (P. M. MASSON, *Op. cit.*, vol. I, p. 92).

Rumenia o dalla Russia si mette a scrivere al suo amico di Ginevra per informarlo, l'arabo, il bulgaro, il rumeno, il russo, con quella *souplesse* psicologica che è la caratteristica degli orientali e l'effetto della loro servilità, riprende per qualche istante il suo elegante abito mentale ginevrino e si mette a guardare il suo paese non coi suoi occhi ma con quelli degli « indimenticabili amici di Ginevra ». Con delizioso piacere, l'orientale nello scrivere la lettera, sente di essere ancora un « buon ginevrino » e il ginevrino, nel riceverla, sente che il suo amico orientale è un « vero patriota ». Contenti l'uno e l'altro! Si può dire per questo che l'orientale manchi di sincerità e il ginevrino manchi di spirito critico? No: è soltanto un « compromesso » tacito e deliziosamente impreciso. *Nous amions ce jeu de dupes!* sospirano gli Ingenui di Verlaine: la nostra passione non chiede di meglio che esser giuocata con fine ambiguità.

Questo geniale commentario ginevrino, prodotto di una così elaborata e appassionata riflessione, ha tutti i caratteri dell'intellettualità riflessa e manca completamente di quel senso vivido della prospettiva, del rilievo, che è la gloria del moderno spirito realistico. La realtà vi appare sempre su d'un unico piano: questi bravi pubblicisti ginevrini danno, di solito, ad un discorso cioè alla parola la stessa importanza che si può dare ad una battaglia cioè ad un fatto. Seguite attentamente il loro commento e vi sarà ancora dato sorprendere all'opera,

nella sua fervida intimità, la vivace tradizione antistorica del razionalismo, la pratica genesi quotidiana di quelle *gaffes* colossali con cui il razionalismo settecentesco tentava di confortare praticamente, sul terreno della storia, i suoi presupposti teoretici, l'universalità astratta delle sue teorie politiche. Noi ci domandiamo oggi « come mai un uomo come Montesquieu poteva davvero creder d'aver scoperto il modello della monarchia in quella Inghilterra settecentesca che altro non era che una repubblica che si pagava il lusso d'un re? Come mai lo stesso uomo poteva ammirare nella Svizzera dei suoi tempi, covo di minuscole oligarchie tiranniche, la « immagine della libertà » ? Come poteva Rousseau ammirare il buon ordinamento monarchico di quella Polonia che non era altro che una tumultuosa « anarchia feudale » ? Per capire questo bisogna entrare un po' in quel « piccolo mondo antico » che trovate oggi ancor vivo a Ginevra, in quella piccola e grande Europa in cui si viveva e si vive ancora assai più d'idee che di esperienze, assai più di vita riflessa che di vita reale. I socialisti svizzeri dicono che i ginevrini sono ancora gli idealisti della vecchia Europa perchè il grosso capitale europeo non s'è ancora insinuato sulle rive del lago Lemanno. Comunque sia, è certo che sulle rive del lago Lemanno si è facilmente disposti a guardar l'Europa in un certo modo ingenuo e passionale che sa d'antico. La ripercussione morale di certi avvenimenti che passano inosservati nel resto

di Europa, è spesso profondissima nel mondo ginevrino. Un fatto lieve e superficiale per tutti gli altri può lasciare una impronta incancellabile su queste anime sensibili e cupe. Ad esempio, le ultime discussioni della Duma hanno lasciato qui un'eco profondissima di cui non si può avere l'idea nel resto d'Europa e forse neppure in Russia. Tutti gli altri europei sentivano che quelle discussioni insolitamente libere erano interessanti e belle ma appunto come anomalia, come episodio drammatico. Per il ginevrino esse erano invece la creazione d'una regola, la rivelazione d'un ordine nuovo nelle cose russe. Rapidamente, in pochi giorni, si costruì a Ginevra la nuova teoria del liberalismo russo, si decretò che la Russia era oramai il paese più liberale d'Europa. Quando un *ukase* imperiale troncò bruscamente le discussioni della Duma, i pubblicisti ginevrini notarono con una ingenua stizza: « questo *ukase*, che viene ad interrompere sul più bello la solenne discussione liberale, non ha davvero il senso dell'opportunità ». Ma oramai la cosa era già stata teorizzata, era diventata dogma: se in qualche bottega di orologiaio sta maturando il nuovo Rousseau, la sensazione avuta a Ginevra da queste memorabili sedute della Duma potrebbe fruttarci fra qualche anno una nuova geniale teoria politica fondata, storicamente, sul perfetto liberalismo russo. Intendiamoci: qualcuno può davvero credere che la Russia sia chiamata ad un grande avvenire ma tutti, prima di entrare a Ginevra, siamo di-

sposti a credere che l'evoluzione russa debba compiersi piuttosto sotto l'azione delle sane forze russe che sotto l'influsso delle ideologie occidentali. Venitelo a dire a questi generosi e impazienti idealisti, a questi repubblicani di Ginevra che furono sempre, per loro gloria e per nostra fortuna, dei « senzaterra »! Uno dei migliori pubblicisti ginevrini si domandava ingenuamente: « Perchè la Russia non dà la Bessarabia ai rumeni? La Russia ha tante terre! ». Questo è squisitamente ginevrino.

Questa, ahimè, è e sarà sempre la logica dei « senzaterra » ma sarebbe sciocco riderne. Tutta l'Europa deve essere grata a questo spirito antistorico dei ginevrini perchè appunto ad esso si deve la fioritura di teorie politiche che dalle rive del lago di Ginevra sorge perenne a ravvivare e a ringiovanire la società moderna. Dove potrebbero germinare oggi, se non sulle rive del lago Lemanno, se non nella regione classica dell'antistoria, le nuove teorie politiche destinate a moderare, a mitigare, a conciliare con la indistruttibile dignità idealistica dell'anima umana la nuova cruda e travolgente teoria politica nata dallo spirito storico, teoria che pare voler sommergere l'individuo nella materia? Soltanto lo spirito antistorico ha permesso a questi buoni ginevrini di conservare il culto puro della libertà individuale. Soltanto qui le nuove generazioni d'Europa potranno trovare ancora per la loro consolazione sognatori impazienti, artefici instancabili di generose astrazioni. Qui si

perfeziona sempre più quell'arte squisita che consiste non tanto nel creare teorie nuove, quanto nel trasformare, nel riadattare perennemente le vecchie, rendendole impersonali, dissossandole, riducendole a puri schemi. A noi anche una teoria politica pare oramai inseparabile dalle circostanze storiche che la determinano e dalle figure che la drammatizzano. Anche nelle teorie noi vogliamo vedere delle realtà, delle ossa, dei corpi sanguigni, una plastica vigorosa e possente. Il Sombart trova che la forza irresistibile di Carlo Marx è, soprattutto, nella virtù plastica di rievocazione, nella possanza shakespeariana con cui Marx dal fondo della storia ci fa balzare dinnanzi, vive, frementi, le due figure opposte dell'imprenditore e del proletario. Il procedimento idealistico e antistorico dei ginevrini è invece ammirabile nel senso opposto. A forza di sottili astrazioni, essi sono riusciti a creare un Calvinismo senza Calvino o, meglio, addirittura un Calvinismo contro Calvino. Nel 1903 i calvinisti ginevrini, in nome di Calvino e della libertà di coscenza, hanno innalzato un monumento espiatorio al povero medico spagnolo Servet, la vittima famosa di quell'ortodossia calvinistica inflessibile e logica sin nelle sue estreme conseguenze senza cui la figura di Calvino non ha più alcun storico significato.

Che volete? Anche questa è vita e fede. Bisogna ammirare la grazia alessandrina di questo pensiero dei calvinisti ginevrini pur riconoscendo che la loro posizione dinnanzi alla

realtà storica è perfettamente analoga a quella di quell'umilissimo pievano che, venuto a Roma per la prima volta con alcuni fedeli parrocchiani, si toglieva il cappello dinnanzi al monumento di Giordano Bruno e diceva inchinandosi: « Che santo sia non lo so ma è sempre un bel monumento religioso! ».

VIII

In questi giorni, questi generosi astrattori scendono dunque in campo per tentar di salvare e di rinvigorire l'idea liberale, non solo nelle sue contingenze svizzere ma nel suo valore europeo, universalistico. Un comitato cui appartengono gli uomini migliori di Ginevra, pubblicisti e magistrati quali Gabriele Bonnet, Edoardo Chapuisat, John Gignoux, Marcello Guinand, Sigfrido Horneffer, Paolo Pictet, Federico de Rabours e Luigi Viret, si propone di salvare ad ogni costo la libertà individuale minacciata sempre più dall'organizzazione materialistica della società e dello Stato. « È una crisi tanto morale quanto politica — dice il Comitato nel suo manifesto — una crisi caratterizzata dal prevalere del materialismo pratico nella vita degli individui come nella vita della nazione ». Assurgendo dai casi particolari della Svizzera a considerazioni d'ordine generale, i liberali ginevrini dicono: « Purtroppo i materialisti sono ormai dappertutto, tanto in Svizzera come altrove. Dappertutto si trova gente per cui lo scopo supremo della vita individuale e collettiva altro non è che la difesa degli interessi materiali contro ogni ideale ».

Il tentativo di Ginevra interessa dunque anche il nostro liberalismo e tanto più quando si

pensi che il maestro del liberalismo italiano, Camillo di Cavour, ebbe qui le sue ispirazioni e che le poche ma fortunate formule teoretiche del nostro liberalismo, come ha definitivamente dimostrato Francesco Ruffini, sono di origine elvetica. Agitatori instancabili di idee, i pubblicisti del lago Lemanno hanno fatto e fanno per il liberalismo europeo quello che i pescatori del lago di Tiberiade fecero per il cristianesimo: essi hanno diffuso e diffondono l'evangelo per tutti i paesi. L'analogia fra i due laghi è meno superficiale di quel che si potrebbe credere. Il nuovo evangelo chiede all'antico le sue migliori ispirazioni: il liberalismo ginevrino vuole innestarsi sul cristianesimo. L'ultimo grande apostolo dell'idea liberale, Alessandro Vinet, quello cui s'ispirò Camillo di Cavour e cui vorrebbero ispirarsi ancora oggi i ginevrini, fu un cristiano angoscioso, un vero apostolo pieno di fede e di dolore, che, nato idealmente tra i candidi pescatori del lontano lago di Tiberiade, si trovò a dover insegnar lettere e teologia sul lago di Ginevra, nell'accademia di Losanna, fra l'astio intollerante del clericalume e del radicalume paesano. Fra tanta angustia, Alessandro Vinet seppe essere, come ogni vero cristiano, un'apologia vivente del cristianesimo. L'idea liberale vorrebbe oggi ritornare a lui come ad una fonte pura; un comitato provvede alla ristampa delle opere di questo grande spirito più vivo che mai e nel nome di Vinet si saluta da ogni parte la rinascita d'una grande scuola.

Questo era necessario premettere alla interessante discussione che l'attuale tentativo ginevrino vien già provocando: il tentativo, più o meno direttamente, vuole essere confortato dallo spirito di Vinet, che, intorno al 1830, prevedeva già l'attuale crisi. Fin d'allora l'apostolo liberale osservava: « Oggi i paesi liberali che sono già in possesso dell'uguaglianza dei diritti, si affrettano verso l'uguaglianza politica assoluta che, nello stato intellettuale e morale della presente generazione, mette il principio della autorità nel numero e violenta così stranamente il principio stesso della libertà. Mai le idee morali furono più estranee alle agitazioni del mondo occidentale: mai si ebbero rivoluzioni meno spiritualistiche » (*). Fin d'allora Vinet credeva che la propaganda materialistica avrebbe spento nelle nuove nazioni liberali ogni focolare idealistico. « No, noi non siamo serii — egli diceva. — La vera serietà non è che nelle idee infinite e noi non ne abbiamo più » (**). Il doloroso profeta sentiva già che i vecchi fuochi idealistici si spegnevano come in una grigia sera: sentiva già nell'aria « il coprifuoco generale che suona nell'ora melanconica in cui l'umanità si addormenta ».

È proprio vero — obiettano oggi quelli che non approvano il tentativo ginevrino — è proprio

(*) *L'éducation, la famille et la societé* (ed. di Parigi, 1855), p. 506.

(**) *L'éducation, la famille et la societé*, p. 104.

vero che il materialismo abbia fatto discendere nell'umanità una sera plumbea, senza stelle? E, in ogni modo, il liberalismo oggi può ancora essere considerato come il migliore, come l'unico antidoto spirituale contro il materialismo? Le teorie politiche hanno uno sviluppo, una storia: esse nascono, fioriscono e muoiono come le piante: potreste voi pretendere di aver nuovi fiori dalla pianta del liberalismo se le radici fossero oramai secche? Voi dovreste dare nuove radici alla pianta e una siffatta chirurgia vegetale non è ancora inventata. Per approfondire la discussione, occorre adunque ricostruire brevemente la storia dell'idea liberale.

Sarebbe superfluo ricordare a voi, calvinisti ginevrini, le origini dell'idea, la sua preistoria calvinistica. Prendiamo senz'altro la tesi individualista nella sua perfezione, qual'essa ci si presenta nel secolo decimottavo. La tesi ci è presentata da Montesquieu, da Rousseau, da Condorcet, da Adamo Smith, da Kant, da Fichte, da un gruppo di uomini cioè animati da uno stesso cosmopolitismo ardente ma assai diversi d'ingegno. Contro la struttura opprimente della società loro contemporanea, contro le decadute unità monarchiche nazionali, essi riaffermano tutti la libertà dell'individuo nel suo valore universalistico, i diritti dell'uomo, ma questa idea, a seconda degli ingegni per cui passa, assume i più diversi aspetti, orientandosi più o meno verso un polo realistico rappresentato da Montesquieu o verso un polo metafisico rappre-

sentato da Kant. In questo magnifico gruppo di uomini, Montesquieu è quello che ha più il senso della relatività storica d'ogni istituto politico, Kant quello che ha invece la più forte attitudine a stabilire la libertà individuale sui concetti immutevoli ed eterni d'una metafisica generosa. Montesquieu prepara il costituzionalismo, quella scienza cioè che mira a stabilire la libertà individuale sull'equilibrio degli istituti politici, equilibrio delicato che si ottiene solo con un sistema di contrappesi: Kant e Fichte creano invece la filosofia del diritto: l'individuo secondo essi porta nel contratto sociale un suo diritto naturale: la società politica così costituita è la sola che possa far dell'individuo una creatura ragionevole e libera. Le idee contrattualistiche che Rousseau e Adamo Smith riprendono dalla tradizione inglese di Hobbes e di Locke (*) trovano in Germania, nella filosofia del diritto, la loro metafisica perfezione.

(*) Ad. Franck in *Réformateurs et pubblicistes de l'Europe. Dix-septième siècle* (p. 5, 52 e seg.) rileva come l'idea contrattualista sia già nel gesuita spagnolo Mariana « Mariana... peut être regardé à la fois comme le devancier de Hobbes et de Rousseau; car, sans aucun souci de la Bible et de la tradition réligieuse, il enseigne avec tous deux que l'homme a commencé par errer dans les bois, à la manière des bêtes fauves: *Solivagi initio homines, incertis sedibus, ferarum ritu pererrabant.* Ce sont les premiers mots de son ouvrage. Il pense avec les philosophes anglais que cet état de nature était l'état de guerre; que l'homme ne trouvait dans l'homme qu'un ennemi et il fait avec Rousseau de la societé civile une pure convention, fondée sur le suffrage universel ».

Allo scoppiare della Rivoluzione francese gli elementi della tesi individualistica oscillano dunque tra un polo realistico e un polo metafisico. Nella sua prima fase tutta politica, durante la Costituente, la Rivoluzione si orienta verso il realismo costituzionalista di Montesquieu: sono le grandi giornate di Mirabeau, di Lafayette, di Sieyès, di Malouet: nella seconda fase, invece, durante la Convenzione, prevale il carattere sociale ed ecco apparire il cupo nazionalismo teocratico di Rousseau, la « religione civile », il socialismo nazionalistico della città antica, la democrazia diretta del « Consiglio sovrano » di Ginevra, l'intolleranza democratica dei profeti biblici ([5]). Il costituzionalismo di Condorcet è già tutto penetrato da preoccupazioni sociali: durante le sedute della Convenzione, alla frase « diritti dell'individuo » si sostituisce già insensibilmente l'espressione più concreta e materialistica: « interessi dell'individuo ».

La Rivoluzione è troncata prima di avere attuato il suo programma sociale, avendone anzi appena tracciate le grandi linee. Al secolo decimonono, la Rivoluzione lascia in eredità, intatto, un denso groviglio di problemi sociali. Il liberalismo nel secolo decimonono esordisce con questo errore fondamentale: esso crede di dover liquidare un'eredità politica e non si accorge che l'eredità è invece prevalentemente sociale. Marx ed Engels non sono ancora apparsi all'orizzonte e già in Francia liberali e dottrinari sentenziano con la più cattedrattica risolutezza: « il socia-

lismo è oramai morto! » (*). Il liberalismo esordisce negando l'esistenza dei problemi sociali e quindi l'attività sociale dello Stato, la necessità dell'organizzazione. Lo Stato è il nemico! Il liberalismo si polarizza di nuovo verso Montesquieu, verso il costituzionalismo, impegna cioè risolutamente tutte le sue attitudini costruttrici nel costruire a pro dell'individuo il capolavoro degli equilibri politici, la costituzione-modello. L'umanità passa intanto, piena di appetiti e di tumulti, all'aria aperta, al di fuori di questa aristocratica officina dalle finestre chiuse.

Che cosa accade nel dotto segreto dell'officina? Polarizzandosi verso il costituzionalismo, l'idea liberale si polarizza verso la materia, perde cioè sempre più l'attitudine a penetrare spiritualmente l'umanità, a contrastare i nuovi appetiti materiali in nome di una metafisica generosa. L'idea, anzichè reagire, cede ai tempi, si materializza, si insabbia, perdendo a poco a poco tutto il suo calore umanitario. L'utilitarismo inglese la spinge irresistibilmente su questa via. L'uomo che ha più nociuto all'idea liberale nel secolo decimonono è forse l'inglese Bentham [6] che diffonde in tutta Europa il disprezzo per ogni costruzione metafisica. Ad ogni presupposto metafisico egli contrappone l'idea empirica di « interesse » e

---

(*) Luigi Reybaud, nella seconda edizione dei suoi *Etudes les Réformateurs* (1848) diceva già: « Le socialisme est fini, il faut en effacer les derniers vestiges ». (MICHEL, *Op. cit.*, p. 456).

l'interesse individuale diventa, più o meno palesemente, il presupposto dell'idea liberale tanto in Francia quanto in Inghilterra, tanto in Benjamin Constant quanto in Stuart Mill. « *Benjamin Constant, qui rencontre au cours d'une discussion les théories juridiques de Bentham, s'élève avec force contre la confusion de l'utile et du juste.* « *Je voudrais dit-il, le plus possible séparer l'idée du droit de la notion d'utilité* ». *Mais cela dit, Benjamin Constant ne trouve rien à ajouter. Rien ou presque rien, car d'observer que* « *le droit est un principe, l'utilité n'est qu'un résultat, le droit est une cause, l'utilité n'est qu'un effet* », *ce n'est pas justifier, ni fortifier la distinction qui précede. Faute de se montrer exigeant, faute de poser le fondement métaphysique du droit, Benjamin Constant reste loin de Rousseau, même quand il paraît le rejoindre* » (*).

Ma entriamo un po' in questa sapiente farmacia del costituzionalismo dove si fa tutto il giorno la delicata dosatura degli antidoti, in questa dotta officina che sa d'ammoniaca e di chiuso. Guardate, quello là, quel bel giovanotto alto dalla capigliatura bionda ondulata, è il farmacista maggiore. Al secolo è Benjamin Constant ma in letteratura, per le belle dame, si chiama *Adolphe* ed è l'eroe languido dello scet-

---

(*) H. Michel, *Op. cit.*, p. 302.

ticismo e della sazietà (*), il fratello di *René*. Se volete di lui un ritratto morale abbastanza piccante, non avete che a prendere il primo volume dei *Nouveaux lundis* di Sainte-Beuve. Guardatelo intanto il bel farmacista mentre sta manipolando le sue sapientissime pillole costituzionali. È serio, è minuzioso come un tedesco ma qualcuno che gli è passato vicino assicura che non c'è alcun pericolo che l'entusiasmo tedesco esploda in lui perchè il bravo farmacista ha saputo ben chiuderlo in un blocco geometrico di ghiaccio. « Non c'è più in lui nè cuore nè entusiasmo (⁷) — vi sussurrerà all'orecchio qualche poeta melanconico — è il più bel prodotto del secolo filosofico, d'una raffinata civiltà intellettuale » (**). Per la cronaca, è bene sappiate che il bell'*Adolphe* è l'ombra maschile di una donna di grande ingegno. Quando lei parla, Beniamino ascolta. Benjamin Constant non parla: fa soltanto « l'accompagnamento della conversazio-

---

(*) Per penetrare il liberalismo di Benjamin Constant nella sua intima essenza, bisogna sempre tener presente il fondo di desolato scetticismo su cui esso riposa. Il liberalismo — ha detto giustamente Sainte-Beuve — non può essere fondato che su d'una gran fede ottimistica dell'umanità. Benjamin Constant fin dalla sua prima giovinezza disprezza cordialmente l'umanità: « Le genre humain — egli scriveva già nel 1790 — « est né sot et mené par des fripons, c'est la règle: mais, « entre fripons et fripons, je domme ma voix aux Mirabeau « et aux Barnave plutôt qu'aux Sartines et aux Breteuil ».

(**) Impressioni e giudizi del poeta Chênedollé raccolti nell'opera di Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, vol. II, p. 192-193.

ne»; fa, si direbbe oggi, il « violino di spalla ». Vi immaginate voi quel che possa diventare l'idea liberale elaborata da un simile uomo? Povero Beniamino! A pensarci bene, la colpa non è poi tutta sua: come in tutte le farmacie di questo mondo, nella farmacia del costituzionalismo per comporre i suoi antidoti politici egli poteva trovare tutte le droghe possibili ed immaginabili: una sola mancava: l'amor del prossimo!

La storia del liberalismo nel secolo decimonono può riassumersi dunque tutta in una parola: « materializzazione ». Il liberalismo perde sempre più il suo intimo anelito cristiano e diventa sempre più il figlio di uno speziale scettico e puntiglioso. Non interessa più il core: interessa solo il cervello. Durante il suo periodo d'antitesi che occupa tutto il secolo decimonono, l'idea liberale presentata dalla tesi individualista del secolo decimottavo, si intellettualizza, si raffredda sempre più, si fa sempre più dominare dalle contingenze materialistiche del tempo. Oggi, nella vostra vita, liberalismo e materialismo si sono talmente compenetrati e confusi che nessuno di voi potrebbe più dire dove il materialismo finisca e dove il liberalismo cominci. Essi, cresciuti insieme per un secolo, sono oramai stretti insieme, inseparabili, come l'olmo e la vite. Liberalismo e materialismo, quali il secolo decimonono li ha fatti, sono, in sostanza, figli della stessa filosofia sensualistica, atea. Il secondo trae le conseguenze materiali dalle pre-

messe teoriche che il primo ha formulato e il primo, a sua volta, continua a teorizzare, a mano a mano, sui resultati materiali ottenuti dal secondo. Le nazioni veramente liberali non fanno che adattarsi ai progressi del materialismo, idealizzandoli a mano a mano che ne subiscono la necessità. I popoli più liberali di Europa considerano oggi come la più gloriosa conquista il «referendum» e il suffragio universale, quegli istituti cioè squisitamente materialistici che mettono l'autorità nel numero, la ragione nella materia. Materialismo e liberalismo sono gli elementi necessari d'uno stesso equilibrio; se il liberalismo tentasse oggi ad un tratto di intralciare l'attività sociale dello Stato, se tentasse di opporsi al suo impulso organizzatore sempre più vasto e profondo, esso non farebbe che provocare immediatamente quel disastro che è sua gloria e sua missione impedire. Se nel quadrante della materia le lancette segnano l'ora dell'«organizzazione», il liberalismo deve regolare su quel quadrante il suo orologio e limitarsi ad armonizzare, ad idealizzare i risultati dell'organizzazione. Nel mondo della materia il posto lasciato all'individuo si restringe sempre più e bisogna oramai che il liberalismo, se lo può, persegua le libertà individuali in un ordine più elevato, che allarghi cioè gli orizzonti spirituali dell'individuo, quanto più la base materiale si restringe per affondarsi gioiosamente nella realtà, nella terra madre. La dottrina liberale, nata su la terra e per la terra, dovrà riconoscere che

su questo nostro pianeta nulla è gratuito e che la libertà individuale non può più essere che il corrispettivo astratto d'una serie di sacrifici concreti che l'individuo deve all'umanità che lo circonda. L'individuo impallidisce sempre più in una lontananza di sogno, al suo posto si avanza l'umanità con una freschezza impetuosa, in grandi masse compatte, sempre più vaste. La moralità futura vivrà chiara e vibrante non più nei singoli ma in quelle grandi persone anonime che saranno gli Stati e i gruppi di Stati. La storia di domani sarà forse una storia non più di individui ma di popoli e di immensi gruppi di popoli. Come nelle reminiscenze primitive dell'umanità, nel nome leggendario d'un eroe si riassumerà forse ancora talvolta tutta una corrusca massa di uomini. Quale è l'« idea infinita » che i ginevrini vogliono oggi contrapporre a questa infinita prepotenza della realtà?

L'idea infinita che Alessandro Vinet contrapponeva all'urgenza materialistica del suo tempo, era Dio e, si badi, non quello vago, panteistico, nebuloso, del razionalismo francese e della tradizione liberale ma il Dio personale dei dogmi cristiani. Nella società umana Alessandro Vinet vedeva soltanto un aggruppamento di individui ognuno dei quali doveva, innanzi tutto, regolare un suo terribile conto personale con Dio, un conto che non si poteva regolare se non da solo a solo, in un colloquio tragico che durava per tutta la vita. Da questo colloquio l'anima traeva i suoi conforti, la sua grazia, la sua redenzione, la sua

inflessibile dignità solitaria. La libertà individuale, è per Vinet, fondata sui dogmi della caduta e della redenzione, sulla idea cioè d'un debito dell'individuo verso Dio che preceda necessariamente tutti gli altri debiti dell'individuo verso i suoi simili. Senza la fede in un Dio personale e nei dogmi della caduta e della redenzione, secondo Vinet, la libertà dell'individuo non ha più alcun fondamento. La grandezza di Vinet sta appunto in questa sua melanconica ortodossia cristiana che si ostina a risplendere ferma e solitaria come un faro contro le travolgenti ondate del materialismo che invade l'Europa. Nel regno delle dottrine liberali, le dottrine di Alessandro Vinet vanno contro corrente. Esse formano la critica completa, inesorabile, del liberalismo del secolo XIX, opportunista, accomodante ed ateo nel fondo: esse creano, in un certo senso, un liberalismo d'eccezione, fiero, dolente, poco teorico, poco sistematico, ma illuminato e sorretto dal più generoso ardore d'impulsi. Psicologo profondo e sicuro come tutti i grandi cristiani, l'apostolo liberale di Losanna vide con incomparabile chiarezza il vuoto e l'insidia che si nascondono sotto le ideologie razionalistiche di cui si formano oggi i sistemi liberali. Guidato dal suo sentimento cristiano come da un infallibile istinto, esso scoprì e denunciò, inesorabilmente, la grettezza materialistica, l'istinto conservatore nascosti sotto il deismo vago di Rousseau e di Voltaire, sotto la filantropia dei filosofi, sotto infine tutte le mor-

bide ideologie che il materialismo ha prese dal cristianesimo quando ha voluto farsi dignitoso, accessibile, universale. Alessandro Vinet si guardò bene dal confondere il suo liberalismo con quello dei liberali suoi contemporanei, la sua libertà individuale di cristiano con quella dei giacobini, il suo Dio con quello dei filosofi, il suo uomo con l'« animale depravato » di Rousseau. Egli, per il primo, sentì l'indipendenza e l'originalità delle sue dottrine: il suo liberalismo cristiano presuppone infatti due elementi caratteristici, indispensabili: un profondo risveglio religioso nelle coscenze da un lato e dall'altro una gretta e tirannica angustia nell' idea dello Stato. Dato e non concesso — concludono gli oppositori dell' « idea liberale » ginevrina — che l' idea dello Stato sia oggi così angusta quale nella piccola Svizzera cantonale del 1830 la rendeva il livore settario delle clientele conservatrici e radicali che si contrastavano rabbiosamente il potere, dove i bravi pubblicisti ginevrini ritroveranno oggi la fede pura di Vinet, la ardente fede evangelica che brillò sulle rive del lago Lemanno nel « Risveglio »? Dove fonderanno essi la nuova libertà individuale se non su qualcuna di quelle equivoche ideologie razionalistiche così duramente condannate dallo stesso Vinet? La rinascita liberale, per essere viva e seria, presuppone un « fatto », una rinascita, un risveglio della fede religiosa nelle masse e questo fatto è interiore, spontaneo, non provocabile dal di fuori. « Non è un'anima religiosa — diceva

lo stesso Vinet — quella che nella religione vede innanzi tutto un interesse sociale, quella in cui solo quest'interesse fa nascere l'idea e il desiderio di una religione... In morale come in politica una nazione non si rinnova che coi fatti. È il grande errore di questa nostra età intellettuale ed analitica: si aspetta tutto dalle teorie! » (*).

E chi v'impedisce — rispondono i difensori dell' « idea liberale » ginevrina — chi v'impedisce di considerare la rinascita liberale come un fatto, come un prodotto della realtà storica, come un nuovo impulso religioso che affiori nella coscenza individuale dalle misteriose profondità della materia? « Le teorie politiche — ha detto lo stesso Vinet — sono di origine storica. Prima di essere teorie, esse sono sentimenti, bisogni » (**). Il materialismo trionfante farebbe dell'uomo un bruto se un segreto disagio interiore, un istinto vigile e ansioso non ci facesse sentire l'insufficienza delle conquiste materiali, il bisogno di un « di più » che la materia non può darci. Questo segreto malcontento, questo istinto insopprimibile, ci conduce incessantemente a ricostituire una dignità idealistica interiore, un limite che la materia non sa raggiungere. Se noi, pur sentendone l'esistenza, non osiamo più dare un nome a questo limite interiore, non

---

(*) *L'éducation, la famille et la societé*, p. 370 e 117.
(**) *La liberté des cultes* (ed. di Parigi 1852), p. 25.

osiamo più precisarlo, è perchè, a mano a mano che affondiamo nella materia, la nostra religiosità, anzichè diminuire, si fa più immateriale, più sottile e angosciosa. Il liberalismo continua ad attuare, a mano a mano, attraverso la coscenza individuale, questo incoercibile impulso idealistico dell'umanità. Storicamente, esso rappresenta il limite che ogni popolo è in grado di imporre alle forze impersonali della società: esso mira cioè continuamente e dovunque a valorizzare nella società quella forza più alta e sempre nuova ch'è l'originalità creatrice della persona, dell'individuo. Questo suo lavoro lo obbliga a vivere in pieno mondo reale, a sentire la realtà nel suo più delicato e turbinoso complesso. Chi vi dice ch'esso sia l'erede designato di tutte le vacue ideologie razionalistiche? Le esperienze più recenti inducono a credere che nella eredità di quelle ideologie una grossa parte sia toccata proprio a quel vasto movimento politico che si considera nato dalla più fredda contemplazione della realtà: il socialismo, malgrado tutto, nella sua pratica quotidiana, non sempre riesce a spogliarsi dei suoi vecchi abiti razionalistici: immerso nella materia, vivente nella storia, esso fa spesso uno sforzo per non vedere, per non sentire più la realtà che lo circonda. Il liberalismo, più agile, più adattabile, meno sistematico, interviene allora a ricostituire il valore sintetico della vita, l'unità vibrante di tutte le forze. La sua forza non è nei suoi sistemi ma nell'impulso interiore

cui esso corrisponde, impulso che lo induce a sentire e ad onorare nell'individuo, sacerdote, poeta o filosofo, uno stesso palpito ansioso e infinito. Quello che è vivo di Alessandro Vinet, quello che noi amiamo in lui, non è la forma contingente della sua dottrina ma la sua fede, il suo impulso religioso in quello che esso ha di vivo e di immortale.

Voi dite, — concludono i liberali ginevrini, — che l'individuo impallidisce sempre più in una lontananza di sogno e che al suo posto si avanza l'umanità in grandi masse compatte. «Lontananza di sogno» è una frase vaga e poetica che dice poco o nulla: queste famose masse impetuose e compatte non farebbero un passo se gli individui che le compongono non fossero ben svegli e se non esplorassero la via tramandandosi dall'uno all'altro la lampada della vita.

Questo — obiettano gli oppositori — non è più liberalismo: è soltanto un individualismo ragionevole in cui tutti possiamo convenire. Il vostro errore, che è l'errore fondamentale del liberalismo del secolo XIX, consiste nel supporre che lo Stato debba necessariamente comprimere e soffocare un siffatto individualismo, che l'individuo non possa essere che spirito e lo Stato non possa essere che materia. Questa antitesi sarebbe stata inconcepibile per gli individualisti del secolo XVIII che erano meno intellettuali di voi e avevano tutta nel core la sorgente dei loro grandi pensieri. Per essi lo Stato era innanzi tutto il padre benefico, l'indispen-

sabile educatore dell'individuo. L'attività sociale dello Stato, che voi condannate, era invocata già da quei liberi spiriti con profetica ansietà. Montesquieu parla già come un socialista del secolo XIX: « *l'Etat doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé* ». Lo stesso Adamo Smith, malgrado la sua preoccupazione di eliminare lo Stato dalla sfera delle attività commerciali e industriali, ci dà già quelle formule dell'intensa attività statale, dell'organizzazione delle grandi opere, dei grandi servizi pubblici, che è gloria del secolo XIX avere assunto e sviluppato. Per Adamo Smith, lo Stato è l'unico efficace educatore: esso vorrebbe già vedergli affidata la scuola primaria, obbligatoria per tutti i cittadini, e vorrebbe anche affidargli un controllo sull'educazione tecnica e professionale. Ma c'è di più: questo papà venerando del liberalismo economico, consiglia persino allo Stato di curare l'educazione militare dei suoi cittadini, di imporre loro degli esercizi militari: ecco un consiglio di cui il liberalismo inglese non ha forse tenuto il debito conto. Quanto a Rousseau, sarebbe superfluo ricordare a voi, ginevrini, i suoi « granai pubblici », la grande parte ch'esso dà all'attività sociale dello Stato, parte tanto grande ed intesa da sembrare, in certi momenti, persino soverchiante. L'idea delle « assicurazioni » sociali, che voi liberali ginevrini combattete quando il vostro Stato la patrocina

e che tanta parte ha nel più recente sviluppo della legislazione sociale, è un'idea di un individualista puro, di un sacerdote mistico dell'individualismo: è un'idea di Condorcet. Lo stesso Kant, infine, malgrado l'ardita struttura metafisica del suo individualismo, non ha alcuna antipatia per l'intervento dello Stato e invoca per lo Stato rispetto e obbedienza, tanto che qualcuno ha potuto persino aver l'idea di cercare in Kant i primi lineamenti del socialismo tedesco (*).

Voi, svizzeri francesi, siete del tutto al di fuori della realtà storica, quando negate la profonda, l'intensa, l'incomparabile opera di spiritualizzazione, cioè d'individuazione morale, che quest'attività sociale dello Stato, invocata dai grandi individualisti del secolo XVIII, ha compiuto nel secolo XIX. Il liberalismo, come idea pura, è rimasto chiuso nella sua farmacia costituzionalista e non sa nulla di questa primavera spirituale che, al di fuori, ha rinverdita la terra. Inaffiata di sangue, la terra rinverdirà ben presto ancor più gagliardamente. Molte, troppe creature dilette sono morte ma la speranza non è morta: la terra è giovane e bella. Lavorate, producete, e il mondo vi parrà più che mai libero.

Voi, svizzeri francesi — concludono gli oppositori, — siete degli improduttivi. Ognuno di voi

---

(*) H. Michel, *Op. cit.*, p. 77 e seg.

cova in seno un dramma smanioso che inaridisce a poco a poco tutte le facoltà creative. Il vostro spirito è il tragico Tantalo dell'Europa moderna: è dannato a vivere anelante, proteso verso gli splendori poetici del panteismo hegeliano ma la grande luce nuova non riesce mai a cacciare intieramente le ombre livide della «coscenza» che il cristianesimo ha addensate entro di voi. Voi avete rotta la pia tregua che era fra l'«infinito» della materia e l'«assoluto» della morale: voi non sapete più dire, come Kant: «due cose riempiono l'anima mia d'un rispetto e d'un'ammirazione che crescono quanto più vi penso: il cielo stellato che è sopra la mia testa e la legge morale che è dentro di me». L'«assoluto» della morale e l'«infinito» del panteismo sono in guerra entro di voi (*): il vostro spirito, come quello del vostro Amiel, come quello di innumerevoli figli del nostro tempo, non ha trovata la via per uscire dalla tragica perplessità. Voi siete oggi al di fuori della realtà storica, al di fuori dell'Europa vivente, al di fuori di quella fiduciosa immensa produttività che è la religione del nostro tempo e, dall'altro lato, non siete più cristiani, non avete più la fede antica, profonda, originale, creatrice. Non sentire nella ansiosa produttività moderna che una tirannia cieca della materia, è il segno d'una insanabile sterilità dello spirito. Il vostro lungo

---

(*) G. Frommel, *Esquisses contemporaines* (v. Amiel).

esitare vi ha inariditi: voi non sapete tuffarvi con gioia infantile nella fresca, spumante ondata che ci solleva e non sapreste neppure più da un'aspra riva, da una Tebaide romita, fare uscire il grido solitario, nutrito di selvaggia solitudine, che deve fermare e spezzare l'onda. Dov'è, fra di voi, il nuovo Riformatore, il nuovo Vinet, la nuova individualità corrucciata che, in una lunga vigilia dolorosa, abbia saputo accogliere nel suo petto e possa oggi rinnovare contro la società l'impeto dissolvente dell'individualismo cristiano? Mettetevi una mano sul core e non tarderete a scoprire che questa vostra tentata riaffermazione dei valori individuali contro la società tirannica non viene da un palpito dell'amore cristiano ma viene dall'odio, da una condanna che voi avete già pronunciata *in pectore* contro tutto quel che vi sembri emanare da un popolo eroico che voi odiate. Sull'odio non si costruisce alcuna teoria liberale. La forza dei maestri del liberalismo moderno, dei grandi individualisti del XVIII secolo, dei Montesquieu, dei Rousseau, dei Kant, dei Fichte, degli Smith, era tutta nell'ardore delle loro simpatie universali, nel loro ottimismo libero e magnifico, nella fiduciosa attesa d'una benefica opera educatrice dello Stato a favore degli individui. I grandi spiriti di quel secolo hanno amato l'umanità con infinito amore, come un'amante qualche volta (ed è il caso di Voltaire), come una sposa ben più spesso (ed è il caso di Montesquieu e di Kant). Fra gli uomini del XVIII secolo, il vostro Vinet prediligeva Montesquieu

appunto per la sua tenerezza accorata, quasi paterna, verso tutti i popoli « *Quand j'ai voyagé dans les pays étrangers* — diceva quello spirito così teneramente sereno — *je m'y suis attaché comme au mien propre; j'ai pris part à leur fortune, et j'aurais souhaité qu'ils fussent dans un état florissant* ». *Le cosmopolitisme que tant d'autres ont dans l'esprit* (riflettete bene, liberali ginevrini, su questo commento del vostro Vinet) *il l'avait dans le coeur* (*).

Sta bene! Affermare che l'idea liberale debba rinascere è un « fatto » ma farla rinascere è un altro e perchè questo secondo fatto si compia è necessaria, secondo noi, una rinascita originale del cristianesimo evangelico, rinascita di cui non vediamo affatto oggi, da alcuna parte, i segni precursori. Le ultime e più originali affermazioni dell'individualismo sono, come quella del Nietzsche, di natura estetica, eroica, cioè profondamente anticristiane (**). A meno che una nuova individualità possente, un nuovo Riformatore non sorga ad un tratto nell'orizzonte del cristianesimo, con questa guerra l'« idea liberale » tramonta per sempre.

(*) *Histoire de la littérature française au XVIII^e siècle.* (Ed. di Parigi) vol. I, p. 305.

(**) R. Eucken, *Le grandi correnti del pensiero contemporaneo*, p. 367 e seg. della traduz. francese.

IX

Veniamo alla pratica! Quale mezzo vorrebbero proporre i liberali ginevrini per arrestare almeno sulla soglia di casa loro i progressi minacciosi dell'« organizzazione »? Essi hanno un rimedio bell'e pronto: « il federalismo ». Bisogna, essi dicono, ridurre al minimo possibile le velleità « organizzatrici » dello Stato cioè della nostra amministrazione unitaria e rialzare i valori morali e pratici dell'amministrazione cantonale, di quel sistema federativo cioè che è ancora il miglior sistema a difesa della libertà individuale.

L'idea del federalismo, quale la intendono questi liberali svizzeri, non è una citrulleria romantica. È un'idea della più pura tradizione calvinistica, una delle più limpide gemme del patrimonio liberale. Il federalismo aiuta l'uomo a ritrovare il senso della sua cristiana dignità, a ritrovare, nella libera pace della terra natia, l'originalità umile e fiera dello spirito creatore. In fondo a quest'idea tutta religiosa tremola una vaga nostalgia evangelica, un ritorno alla primitiva comunità: « bisogna ravvivare questo naturale impulso degli uomini a vivere in piccoli centri che corrispondano ugualmente ai bisogni dell'anima e della materia: e dove questi centri sussistano ancora per tradizione storica, bisogna

salvarli e adattarli» (*). Intanto il federalismo costituisce davvero, per i calvinisti svizzeri, come per gli americani, un sistema a difesa della libertà individuale. La costituzione svizzera ha preso dall'americana il «tribunale federale», un istituto tipicamente federalistico cui il cittadino può rivolgersi quando il suo diritto, cioè la sua legale libertà individuale, sia stato in qualche modo negato e oppresso dallo Stato.

L'idea federale, quale l'intendono i calvinisti, è vigorosa ancora nei suoi pratici effetti e piena di fascino ma, come tutte le idee liberali, ha assunto anch'essa insensibilmente il carattere negativo che contraddistingue il liberalismo del secolo XIX. L'idea federale si colora oggi inevitabilmente del «dispetto» per lo Stato, per tutte le grandi unità della società moderna, vibranti, produttive. Attraverso il federalismo l'individuo *si nega* al circolo vitale cui appartiene.

Col Laboulaye, con Giulio Simon, con tutti gli ultimi maestri della scuola liberale francese, l'individuo è tratto a dire dinnanzi ad ogni vigorosa amministrazione accentrata, unitaria: «questo è un socialismo larvato, un comunismo amministrativo: la mia libertà individuale ne è violentata: non mi fido, non mi fido. Non voglio saper niente dei vostri funzionari, della vostra

---

(*) O. Hilty, *Das heutige Staatsrecht der Schweizerischen Eidgenossenschaft* (in «Die Schweiz im XIX Jahrhundert», vol. I, p. 416).

amministrazione centrale. Io mi amministro da me, direttamente, nel mio villaggio ». I liberali ginevrini, bisogna riconoscerlo, hanno sempre combattuto l'invadenza amministrativa, l'intensificazione sociale dello Stato, con una maggiore elevatezza di argomenti, perseguendo l'antitesi nelle sue forme più alte e comprensive, fra materia e spirito, fra coscenza e autorità: essi hanno sempre difeso lo spirito contro la materia, la coscenza individuale contro l'autorità. Qualche radicale ginevrino ha combattuto persino l'istituto del *Referendum* non vedendovi che la sopraffazione materialistica del numero, la materializzazione bruta della vita nazionale. Ma d'altra parte, l'idea che questi calvinisti si fanno dello Stato è, come quella dei liberali del secolo XIX in generale, così angusta, così trita, così meccanica! Essi non sentono che lo Stato è, soprattutto, la disciplina unitaria d'un gruppo di originalità produttive, una sintetica vibrazione morale dell'Idea universa, un grandioso ritmo creativo. Sentite come vi definisce lo Stato uno degli ultimi liberali svizzeri, uno dei migliori, Numa Droz: « *Qu'est-ce que l'Etat? D'un coté c'est tout le monde, surtout dans une démocratie comme la nôtre mais à l'autre extrémité, l'Etat finit toujours ou presque toujours par se résumer dans un fonctionnaire, un simple mortel, qui n'est pas en mésure de tout savoir, de tout pouvoir, de tout vouloir, qui peut être oublieux, qui aime souvent son repos, qui a parfois un caractere difficile, qui en tout cas a ses passions et ses*

faiblesses, ses bons et ses mauvais moments, et qui, en général, pour arriver à sa place et s'y maintenir, a besoin de faire appel à la politique, c'est-à-dire à l'esprit de parti, cet esprit qui aveugle si aisément les hommes les mieux intentionnés » (*).

No, questo non è lo Stato nè in Svizzera nè altrove: questa è solo una piccante *istantanea* del funzionario quale appare in tutti i paesi del mondo. Comunque lo si voglia considerare, lo Stato è oggi qualche cosa di più serio e di più complesso e il signor federalista deve un po' imparare a conoscerlo prima di rintanarsi nella beata libertà del natio villaggio. Bisogna oramai un po' frugare nel fondo di quest'idea federale e vedere se non vi si nasconda per caso la invincibile pigrizia dell'individuo, la sua accidia misoneistica, quella squisita immoralità che consiste nel far di se stesso un animale più recettivo che espansivo, disposto ad assorbire il più possibile dei valori spirituali e materiali che la società ha accumulato ma poco disposto a restituirli coi debiti interessi. In questo sano equilibrio tra la recettività e l'espansione è forse l'unica, la vera santità del nostro tempo che accumula tesori per l'individuo perchè l'individuo prodighi tesori. In questo forse è la nostra più alta conquista morale, nel sentire che l'invididuo

---

(*) N. Droz, *La démocratie fédérative et le socialisme d'Etat* (« L'idée libérale », n. 3), p. 109.

non è libero finchè si nega all'umanità, non è «libero di non far nulla» ma è veramente libero non appena si affermi, non appena crei, non appena rientri nel circolo vitale. Non è più concepibile oggi un movimento federalistico che vada a ritroso, dal grande verso il piccolo, dallo Stato verso l'individuo, che indebolisca cioè le grandi unità produttive a favore delle piccole: è concepibile solo un movimento federalistico che vada dal grande verso il più grande, dallo Stato verso l'umanità. Attraverso lo Stato giungono oggi all'individuo le correnti animatrici, i più vivi appelli all'universalità. Che per sentirsi libero, uomo, sia proprio necessario inchiodare l'anima, come una farfalla trapassata dallo spillone, sulla porta del natio villaggio? Bisogna davvero restringere il più possibile i contatti con l'umanità vivente, interdire allo spirito ogni fresca sorgente diretta, impoverire la vita individuale delle sue immense possibilità materiali e morali, imprigionarsi in un cerchio angusto di abitudini paesane che diventino insensibilmente pregiudizi, per avere il piacere di sentirsi ribelle alla tirannia amministrativa dello Stato, libero, uomo?

Abbiamo già visto come pel calvinismo il sistema federale abbia, come presupposto e come fine, la libera coscenza individuale ma in fondo all'idea del federalismo è rimasto, malgrado tutto, un indistruttibile detrito feudale, la reminiscenza vaga del «privilegio» locale, della libertà atomizzata, materializzata, attaccata al

suolo, alla contea, al villaggio. Nulla dovrebbe repugnare così profondamente all'universalismo evangelico della idea liberale come questa concretizzazione particolaristica della libertà, questo riconoscimento di varietà necessarie, di innumerevoli umanità speciali nella grande umanità. Se i calvinisti, se i liberali, in genere, non fossero stati terrificati dal terribile *babau* dello Stato, essi avrebbero dovuto condannare per i primi l'idea federale, questa pittoresca e affascinante anticaglia di cui s'ammanta così volentieri il nostro pregiudizio paesano, la nostra pigrizia improduttiva. Ognuno di noi ha avuto il suo quarto d'ora di federalismo ma, se osservate, è stato il quarto d'ora della debolezza, dell'uggia sentimentale, dell'invidia accidiosa, della non virilità. Quasi tutti siamo usciti da un villaggio, dal fondo oscuro d'una provincia e a mano a mano che abbiamo penetrata l'umanità vivente, il complesso della sua genialità creatrice, abbiam sentito un ribrezzo invincibile per il piccolo cerchio da cui siamo partiti, per tutti i piccoli cerchi, per tutti i *ringlets* in cui gli uomini, come i piccoli Elfi di Titania, si imprigionano così volentieri. Su di noi i tesori dello spirito si aprivano come cielo su cielo, sempre più vasti e profondi. Il sogno angoscioso dei nostri trent'anni è stato quello di ripiombare improvvisamente, vinto, accidioso, invido, nel natio borgo inselvaggio. Sotto questa forma ci è apparso l'inferno. I predicatori cattolici, quando sono discreti, per dipingere l'Inferno, si contentano di dire:

ibi flebitur. Per noi l'Inferno è la piccola cerchia del villaggio natio, immutevole, sonnolenta, invidiosa: *ibi invidebitur!*

Montesquieu era un nobile di fresca data ma quel po' di nobiltà che era in casa gli piaceva: «è una debolezza — diceva — lo confesso ma ci tengo». Se ci teneva uno spirito così libero e così sereno, figuriamoci noi! Non avendo neppure uno straccio di nobiltà familiare, io mi sono fregiato lo spirito di diverse nobiltà: per un certo tempo la nobiltà d'essere italiano, poi la nobiltà d'essere latino, poi europeo, un bel giorno la nobiltà d'essere Piceno, d'una razza antichissima al cui confronto i romani erano dei *parvenus*. Piccolo cimitero perduto fra le montagne marchigiane, tutto silenzio e verdura, che hai per me l'incommensurabile vantaggio di potermi accogliere direttamente attraverso i campi, senza farmi passare attraverso le ciance funerarie del natio villaggio e senza scomodare le bandiere della patria, tu solo m'hai fatto capire che io in sostanza non sono nè un italiano, nè un latino, nè un europeo, nè un piceno ma soltanto un povero «terrestre». Tu, piccolo cimitero, sai che ti voglio bene sul serio, non per civetteria romantica, e sei tu che mi dai la forza tutte le volte che mi vien voglia di sfondare con un calcio la porta di qualche nuova decorosa prigione in cui mi si voglia rinchiudere. Tutte le volte che ti rivedo, io mi sento «terrestre»: sento che ogni cosa nuova e originale che accada in qualsiasi parte della terra, in

America, in Asia, in Oceania, mi rimbalza nello spirito colla prontezza della palla con cui il ragazzo gioca sulla porta di casa mia: sento che le idee e i sentimenti di innumerevoli abitanti della terra, americani, giapponesi, cinesi, persiani, siberiani, greci, tedeschi, francesi, inglesi, mi sono noti e cari come le idee e i sentimenti di mio padre: sento che non si aggiunge nuova ricchezza al patrimonio magnifico dello spirito senza che io sia chiamato a parteciparne in qualsiasi parte della terra io mi trovi: sento che non c'è foglia che vibri nella «gran fronda» spirituale che rinverdisce perennemente questa nostra cara stella, senza che un sommesso palpito mi passi pel core: sento infine che questa buona terra paziente continuerà per molti anni a scarrozzare le mie povere ossa inutili e diffonderà forse per l'etere misterioso quel che era amore in me: e son contento di essere un povero «terrestre» e voglio conoscerla e onorarla e amarla questa mia piccola ma splendida stella, quanto più posso.

Siamo intesi! Tu, da cimitero onesto, cercherai alla meglio di fissare le mie ossa nell'infinita mobilità! Ma finchè campo, mi muovo e dovunque trovo gente che goda d'una buona salute morale e fisica, parli il tedesco o l'inglese o il greco o il russo o il turco, io mi sento in casa mia e quando vedo i piccoli che sgambettano per le strade portando con sè il buon seme dell'avvenire, il core mi si riempie d'una gran tenerezza e d'una più grande allegria.

Caro cimitero, se non sarai tu, sarà un altro, uno qualsiasi dei tuoi piccoli fratelli disseminati fra i monti della terra o per le rive dell'Oceano: ovunque sia, quando sarò crepato due metri cubi mi basteranno e ce ne sarà anche di troppo ma finchè vivo l'Europa mi pare un villaggio e tutta la terra un'incantevole sì ma piccola stella di cui si può fare il giro comodamente in quattro o cinque mesi. E per sentirmi al mio posto, uomo, libero, dovrei chiudermi vivo nel villaggio del villaggio del villaggio? Pfui! La mano, fratelli! Milioni e milioni di creature feconde, ci sentiamo già soli e pochi. Scrutiamo l'infinito che ci avvolge! Milioni e milioni di fratelli ci aspettano forse disseminati nell'immensa ombra corrusca. Fratelli, fratelli! La guerra sarà eterna come l'amore: l'Uno resta ma i villaggi, i piccoli, i grandicelli, i grandi, i grandissimi, sfumano tutti lentamente uno dopo l'altro, prigioni effimere d'uno spirito immortale.

X

Il bello è che l'idea d'« organizzazione » quale l'intende il Naumann, così comprensiva, non ha alcuna particolare punta antifederalistica. Tutt'altro! Negli stati in cui varie nazionalità si contrastino un predominio politico o, più semplicemente, lottino contro il privilegio feudale di cui qualche nazionalità sia insignita a danno delle altre, l'idea d'« organizzazione » implica necessariamente quella d'un federalismo liberale che componga tutte le nazionalità, libere ed uguali, in una grande unità produttiva. Se si deve credere ad una corrispondenza della *Frankfurter Zeitung* da Vienna, il grande ostacolo che le idee del Naumann avrebbero trovato nell'impero austro-ungarico, consisterebbe appunto nel particolarismo feudale delle due nazionalità dominatrici, attaccate alla terra e al loro privilegio e, oggi come ieri, duramente ostili all'idea d'una organizzazione ugualitaria di tutte le nazionalità senza distinzione di terre. Ma lasciamo stare i progetti del Naumann, lasciamo stare le applicazioni ch'esso vorrebbe fare dell'idea di organizzazione: qualche socialista tedesco che va per le spicce, arriva a dire che si tratta semplicemente d'un colossale *cartell* che il Naumann vorrebbe tentar di comporre coi

vari partiti borghesi dei due imperi. Quel·che importa a noi qui è l'idea d'« organizzazione » nel suo valore puro.

L'antipatia istintiva dei liberali ginevrini per l'organizzazione, è facilmente comprensibile. Il liberalismo è uno dei più insigni effetti moderni di quella concezione meccanica dell'universo che si svolge, attraverso i secoli, in antitesi con una concezione organica (*). L'antitesi, come si sa, era già nata nel pensiero greco: pel mondo antico, per Platone come per Aristotile, la realtà era un tutto organico, vivente, in cui ogni particella serviva ai fini d'un'idea centrale, animatrice universa. La concezione meccanica entra nella filosofia greca con Democrito secondo cui ogni particella è invece libera, autonoma, fine a se stessa, e la realtà universa una macchina composta da una miriade di atomi bene equilibrati. L'idea opposta, l'idea dell'unità organica, prevalse nel mondo antico e gli ispirò, anche sul declinare, i più generosi pensieri. Gli Stoici furono, in un certo senso, i liberali del mondo antico, i liberali *ante Christum natum*: essi, particolarmente (**), volsero il loro sforzo dissol-

---

(*) R. Eucken, *Op. cit.*, p. 164 e seg.

(**) Auch darin aber stehen sie sich nahe, dass sie alle die sittliche Tätigkeit von den äusseren Verhältnissen unabhängig machen, die Moral von der Politik ablösen, wenn auch die Stoiker allein die Lehre von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, den Grundsatz des Weltbürgertums, ausdrücklich aufgestellt haben... Die Stoiker fassen an dem Menschen, der seine Befriedigung in sich

vitore contro la struttura nazionalistica della società antica. Contro il nazionalismo, gli Stoici affermarono l'unità spirituale e morale del genere umano ma d'altra parte, contro l'individualismo epicureo, anarcoide e dissolvitore, essi affermarono l'indistruttibile organicità della società umana. Gli spiriti più alti si piegarono dolcemente all'idea di appartenere ad un tutto inseparabile, ad un'umanità volta ad un unico fine. « Io sono un membro nel complesso organico degli esseri ragionevoli » diceva con tenero orgoglio l'Imperatore filosofo.

Venite ora nel mondo stellato dei dialoghi di Galileo e tentate di ritrovare, se lo potete, un po' di quella candida gioia del mondo antico nella figura barbogia del filosofo peripatetico Simplicio. Guardate, dopo tanti secoli, quel che la scolastica è riuscita a fare di questo bell'universo organico di cui la filosofia antica ci aveva tramandato il palpito e lo splendore: un blocco monotono pieno di pallottoloni di cristallo che si chiamano stelle. Capisco la gioia pia di Marco Aurelio ma capisco anche la gioia con cui l'antipodo di Dante, il toscano dal naso rincagnato,

---

selbst suchen soll, überwiegend und fast ausschliesslich die allgemeine, die Epikureer die individuelle Seite seines Wesens ins Auge; jene betrachten ihn einseitig als denkendes, diese als empfindendes Wesen; jene suchen seine Glückseligkeit in der Unterordnung unter das Gesetz des Ganzes, in der Unterdrückung aller selbstischen Gefühle und Neigungen, in der Tugend... E. Zeller, *Op. cit.*, parte iii, sez. i, p. 17 e p. 20.

plebeo come Socrate e come Boccaccio, ribelle e irriverente come un becero, sgretola questo immenso blocco noioso, separa mondo da mondo, particella da particella, atomo da atomo, ritrova in ogni atomo un palpito, una necessità, e se ne va resuscitando per l'infinito dei cieli un formicolio di vita, immenso, prepotente, blasfematorio. Capisco la gicia aggressiva di questo becero che, avendo la testa fra il turbinio delle stelle, riempie di priapi le note marginali del suo manoscritto per designare simbolicamente la testa del filosofo aristotelico Simplicio che è ancora rimasto ai pallottoloni di cristallo. Il germe dissolvitore che la Rinascenza ha portato nel pensiero, fruttifica rapidamente; la scienza scopre già nella natura una varietà infinita di leggi, di forze, una vastità di disegni precisi e possenti, un congegnato turbinio di mondi [8]: l'idea meccanica dell'universo, l'idea di Democrito, trionfa con un incomparabile splendore. Attraverso Plotino confluiscono le idee platoniche che fanno dell'individuo una μικρόπολις, un microcosmo, un piccolo mondo a parte, autonomo e perfetto. La filosofia del secolo XVII, con Leibniz e con Cartesio, si sforza di spiritualizzare questo universo così meccanizzato: con Leibniz ogni particella, ogni atomo ha una sua spiritualità: con Cartesio il meccanismo diventa soprattutto un metodo, un metodo universale, l'unico attraverso cui la ragione possa giungere alla verità perfetta. L'uomo va considerato come una macchina, identica in ogni tempo e in ogni luogo, mossa

eternamente dalle stesse necessità interiori. Abbiamo già visto come la tesi individualista del secolo XVIII, la dottrina di Rousseau, di Kant, di Fichte, di Adamo Smith, sia l'effetto del « metodo » cartesiano che si innesta felicemente sul tronco rinverdito del cosmopolitismo evangelico. Le idee contrattualistiche che atomizzano, che sgretolano la società umana in una miriade di individui liberi ed uguali, qualunque sia il presupposto metafisico su cui fondano la libertà individuale, appartengono necessariamente a questa concezione meccanistica dell'universo che fu la gloria filosofica del XVII secolo e la mania generosa del XVIII. Nel secolo XIX l'idea dell'unità organica prendeva di nuovo il sopravvento con una violenza ineffabile i cui effetti non ci sono forse ancora palesi in tutta la loro profondità. Una conciliazione fra il diritto individuale e le necessità dell'organizzazione era ancora possibile nel pensiero di Kant ma più tardi, nella seconda metà del secolo XIX, i numerosi tentativi fatti per conciliare in un delicato eclettismo intellettuale le esigenze della concezione organica della società con quelle della concezione liberale, individualistica, meccanica, non potevano trovar più alcun calore vitale. Fra tutti questi insuccessi, il più tipico e il più pietoso è quello di Herbert Spencer che, affascinato dalle idee Comtiane sull'organismo sociale ma, da buon inglese, ligio alla *routine* liberale creata da Adamo Smith, tenta di salvare capra e cavoli, « l'organismo vivente » e la libertà individuale, la forza

irresistibile della collettività organizzata e il beneplacito ilare e scaltro di John Bull.

L'idea di organismo vitale, di « organizzazione », è stata rifusa modernamente nel miglior fuoco della poesia e della filosofia tedesca. Con Jacobi, con Herder, con lo stesso Kant, la bella unità organica del mondo antico rientra nel mondo moderno. L'idea della vita organica non è più, come nel pensiero greco, statica, apollinea; i tedeschi l'han messa in moto, l'han fatta dinamica, animatrice. Con l'« organizzazione » l'uomo continua a suo modo l'opera della natura, imitando il processo dell'Idea universa, spiritualizzando cioè, razionalizzando la materia, costruendo ogni opera umana dall'interno verso l'esterno, secondo i fini preesistenti d'una particolare idea animatrice. « Organizzare » nel mondo moderno vuol dire animare la materia e niente è più ardito, niente più divino di questo nostro metodo creativo, caldo e invisibile come il soffio con cui il creatore biblico animò il fango: *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* La parola « organizzazione » in senso politico fu forse usata per la prima volta durante la Rivoluzione francese (*) ma è certo che Kant ne definì per il primo, con la consueta limpidità, il senso recondito (**) «... A proposito — egli dice — della

---

(*) Eucken, *Op. cit.*, p. 168-169, nota.

(**) Il primo grande divulgatore dell'idea di « organizzazione » con la forte tendenza antindividualistica con cui il secolo XIX l'ha intesa, è Saint-Simon. « Il a, le pre-

trasformazione recentemente compiutasi di un grande popolo in uno Stato, si è fatto molto uso e con molta opportunità della parola « organizzazione » per l'ordinamento delle magistrature e anche, in generale, per la struttura da dare a tutto il corpo dello Stato. Con molta opportunità, dico, perchè in un simile insieme ogni membro deve essere infatti non solo mezzo ma, simultaneamente, fine e, visto che esso collabora alla possibilità dell'insieme, *deve esser determinato a sua volta, per la sua situazione e per la sua funzione, dall'idea dell'insieme* ».

Bisogna essere afflitti da una ben grave sterilità spirituale per non sentire come l'organizzazione, lungi dal significar la fine della libertà individuale, ne sia invece oggi la più ardita, la più entusiastica esaltazione, tanto ardita da far dell'uomo un emulo dell'antico onnipossente Creatore. Anche lo Stato organizza ma attraverso l'individuo: l'unico, il vero, il grande organizzatore non è lo Stato, è il singolo, è l'individuo. È un individuo, è un solitario avido e geniale

---

« mier — dice il Michel (*Op. cit.*, p. 193) — insisté sur une « idée qui devait tenir dans l'histoire du siècle une place « égale à celle de l'idée d'amour et de fraternité, et devenir « aussi funeste à la liberté: l'idée d'organisation. "Il y aura « cette différence — disait-il de bonne heure — entre les tra- « vaux du XVIII siècle et ceux du XIX, que toute la litté- « rature du XVIII siècle a tendu à désorganiser et que toute « celle du XIX tendra à réorganiser la société,,. Si l'on cher- « che la première origine de cette formule, on la trouve dans « les études physiologiques que Saint-Simon a faites, a l'école « de Vicq-d'Azyr ».

che, al disopra degli stati, al disopra d'ogni varietà di razze e di nazioni, crea in pochi anni l'immenso *trust*, l'immenso regno formicolante e chiuso. Ognuno è volontariamente servo in quel cerchio ma lo Stato lavora perchè ognuno di quei servi possa diventare a sua volta, se ne ha l'animo, il centro d'un nuovo cerchio immenso, d'un nuovo regno fervido d'opere. Questo nostro tempo accumula tesori per l'individuo perchè l'individuo prodighi tesori. L'organizzazione, di per se stessa, come metodo creativo, non ha nulla di illiberale. Tutt'altro! In quanto presuppone nell'individuo la possibilità di continuare e di intensificare all'infinito il processo creativo dell'Idea universa, l'organizzazione, come metodo, segna il più festoso trionfo dell'individualismo, festoso ed altero sino all'assurdo. Essa coincide con quel processo universalizzatore del capitalismo moderno che tende a far dell'uomo un essere impersonale, senza razza, senza nazione, astratto, un punto geometrico che sia chiuso simultaneamente in innumerevoli cerchi, che sia punto d'intersezione di altri cerchi innumerevoli ma che possa essere anche, a sua volta, centro di cerchi infiniti sempre più vasti.

L'organizzazione è possibile in quanto l'individuo, e l'individuo solo, può farsi tramite fra lo spirito e la materia. Provate a concepire, se vi riesce, un'organizzazione che nella società umana nasca collettiva, spontanea come un fungo. Anche quando vi sieno tutte le apparenze

di una spontaneità, non tarderete a scoprire che dovunque sia un movimento organizzatore, un uomo è passato e ha gittato un'idea. Anche quando vi sieno tutte le apparenze d'un organismo già costituito, voi avete ancora dinnanzi a voi materia e non organismo sino a che l'individuo non giunga con la sua idea animatrice. Fra le grandi opere d'arte dell'organizzazione moderna, a quel che dicono, un esercito tedesco si può considerare un capolavoro. Ebbene, immaginate per un momento che un colossale esercito tedesco se ne stia inerte lungo una fronte immensa, in attesa del suo generale che lo Stato non ha ancora designato. A prima vista, questo colossale boa umano che s'allunga per centinaia e centinaia di chilometri, può apparirvi come un organismo formidabile e perfetto. In realtà, sino a che il capo non sia designato, esso non è un organismo: è materia. Ecco finalmente il generale, l'Hindemburg che giunge! In quest'attimo questa massa immane di quattro o cinque milioni di uomini cessa di esser materia, si spiritualizza, si organizza, diventa un vero e proprio organismo vivente: l'idea animatrice lo penetra, lo compone, l'agita, lo sommuove, lo scaglia come un unico corpo vibrante e immane contro la massa nemica.

Organizzandosi, le masse umane si saturano più o meno di spiritualità e il grado di spiritualizzazione è in rapporto col contenuto morale dell'idea organizzatrice. La materia umana oppone tanto minor resistenza all'idea anima-

trice individualizzata quanto più quest'idea è generalmente umana, quanto più cioè essa ha attitudine a suscitare l'originalità creatrice dei singoli, quanto più essa ha attitudine ad esser ripresa dai singoli come idea animatrice d'una organizzazione universa. Individualizzandosi, lo spirito umano si materializza, si lascia più o meno penetrare da quegli spigoli della materia che sono le circostanze contingenti della vita individuale, gli interessi dell'individuo. Un'idea organizzatrice, fortemente materializzata, non avrà naturalmente alcuna attitudine a spiritualizzare la materia: essa potrà creare un organismo vasto e complesso ma effimero poichè ad un'idea insabbiata dalla materia le masse umane avranno opposta più facilmente la resistenza ostile della loro sabbia. L'organizzazione è perfetta, la saturazione spirituale è compiuta, quando ogni membro del nuovo organismo sia talmente penetrato dall'idea animatrice da sentire l'impulso e l'attitudine a farsi tramite della stessa idea per la creazione d'un organismo nuovo anche più perfetto. Quando il « re dell'acciaio » organizza il suo *trust*, l'idea animatrice non può penetrare spiritualmente che alcune membra del nuovo organismo: le altre, le più numerose, non aderiscono se non per il peso della loro materialità, come carne opaca. Quanto più l'organizzazione è povera di spiritualità, tanto più il nuovo organismo ci appare con una sua immediata compiutezza immutevole, con una sua rigidità di macchina: esso nasce adulto, senza

alcuna morbida possibilità di sviluppi, come una nuova Minerva che balzi dal cervello d'un nuovo Giove, armata della più gelida perfezione. Ma quando il nuovo Giove crepa o perde la testa, anche il nuovo organismo crepa e si disfà in un attimo e difficilmente un membro sa di nuovo infondere nella materia l'idea animatrice. Quanto più l'organizzazione è invece ricca di spiritualità tanto più l'organismo ci appare agitato da una giovanile febbre di sviluppo, proteico, instancabile, morbido e vago nei contorni come una gran nuvola portata dal vento. Un « trust » dell'acciaio nasce gigantesco e preciso e crepa gigantesco e preciso dopo qualche anno: nella piccola chiesa che si organizza trepidando intorno a Gesù di Nazareth è, voi lo capite, una ben diversa possibilità di sviluppi nello spazio e nel tempo.

Infinitamente vari nel grado di spiritualità, gli organismi umani nella pienezza del loro sviluppo tendono ad assumere tutti una stessa struttura ad anelli concentrici, tanto più vasti quanto più lontani dalla sorgente che effonde l'idea animatrice. Negli organismi umani organicità significa gerarchia: non armonia, non equilibrio come nei sistemi meccanistici ma disciplina, subordinazione. In ogni grande organismo vivente, sia il *trust* dell'acciaio o la chiesa (*), par di ritro-

---

(*) Il medioevo amava raffigurarsi la chiesa universale come un organismo vivente *(corpus mysticum)* di cui il Sommo Pontefice fosse l'idea animatrice. « Cum enim summus pon-

vare lo stesso disegno misterioso, la stessa possente euritmia ciclica, la stessa gerarchia geometrizzata. Nel *trust* dell'acciaio, intorno al «re» si agita il cerchio dei banchieri, intorno al cerchio dei banchieri il cerchio più vasto degli industriali, intorno agli industriali gli operai. Naturalmente, in questo organismo gerarchico trustaiolo, il membro più lontano, l'operaio, per esempio, si sente ben poco penetrato dall'idea animatrice dell'Organizzatore che esso non si sente davvero invogliato a chiamare, come Dante chiamava l'Idea divina: il «Primo Amore». Picchiando duramente l'incudine, esso non direbbe certo: «Amor mi mosse».

> La gloria di colui che tutto muove
> per l'universo penetra e risplende...

Il medioevo ha dato un ineffabile splendore all'Idea che penetra tutta la gerarchia, che muove tutti i cieli. Per inebbriarne lo spirito e per infiammarne il sangue, basta riprendere per qualche ora le vie del paradiso di Dante.

Il giudizio va dunque portato non sul metodo ma sulla particolare idea animatrice con cui l'organizzatore tenta penetrare la materia. L'idea

---

« tifex sit caput in corpore mystico omnium fidelium Christi « et a capite sit omnis motus et sensus in corpore vero, sic « erit in proposito. Quod si dicatur, ad solam referri spiri« tualem potestatem; hoc esse non potest, quia corporale « et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut cor« poris operatio ex virtute animae ». S. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum.*

animatrice del singolo sarà tanto più morale, quanto più essa sarà il riflesso dell'Idea universa cioè quanto più lieve sarà la deviazione materialistica che l'Idea universa avrà subito attraverso l'individuo. Quanto meno l'individuo sarà determinato da interessi immediati tanto più egli sarà vicino a quell'Idea universa di cui imita il processo creatore, tanto più cioè egli sarà non un semplice imitatore ma un vero creatore. Per valutare moralmente l'opera sua, nessun criterio è migliore di quello espresso dalla formula kantiana: « considera l'uomo non come mezzo ma come fine ». Quando l'organizzatore fa dell'organizzazione un fine, l'uomo diventa per lui un mezzo: quando egli invece considera l'uomo come fine, l'organizzazione diventa un mezzo, un tramite sempre più vasto e complesso attraverso cui l'Idea, disperdendosi come un fiume in mille rivoli, penetra, ristora e ringiovanisce l'umanità. Il materialismo dell'organizzazione socialista non è che apparente, istrumentale: in quanto considera l'uomo come fine, essa forse oggi ha dinnanzi a sè la stessa grandiosa e complessa possibilità di sviluppi che aveva, nel primo secolo, la nascente organizzazione cristiana.

Far dell'individuo un organizzatore disinteressato, un suscitatore di energie morali: ecco lo scopo cui mira oggi l'idea dello Stato che è un riflesso più puro e più immediato dell'Idea universa. Lo Stato è la disciplina unitaria di un gruppo di originalità produttive, una sintetica

vibrazione morale dell'Idea universa, un grandioso ritmo creativo. Ma l'idea dello Stato nel suo ordine deve anch'essa, come quella dell'individuo, farsi sempre più vicina all'Idea universa, farsi sempre più pura, sempre meno offuscata da particolari necessità deterministiche. L'idea dello Stato ci appare oggi ancora offuscata, ancora materializzata dalla forte sopravvivenza del nazionalismo teocratico ma a poco a poco lo Stato stesso viene già liberandosi dal peso di questa vecchia fatalità deterministica che vorrebbe ancora far dello Stato non un'idea appartenente al patrimonio spirituale della umanità ma un'idea a parte, fuori dell'umanità, contro l'umanità.

Lo Stato moderno è sempre più costretto a far del suo cittadino un ardito e fecondo cosmopolita. Il secolo XVIII ha posto la tesi individualista, il secolo XIX è stato travagliato dall'antitesi, il nostro secolo opera già vigorosamente la sintesi. Cominciamo ad accorgerci che l'unico, il vero liberale è lo Stato. Esso raduna già e rielabora praticamente quelli che nella tesi individualista erano i veri elementi liberali: Stato ed Individuo si compenetrano oramai nella più feconda sintesi. Lo Stato, per acquistar forza a se stesso, è costretto a secondare all'infinito la libertà creatrice dell'Individuo e l'Individuo, a sua volta, con la sua originalità organizzatrice, dà all'idea dello Stato una magnifica intensità di sviluppi. Con la sua nuova attività sociale, lo Stato moderno è diventato il

miglior maestro di cosmopolitismo, ha fatto cioè esso stesso il più insidioso *sabotage* contro quel nazionalismo teocratico della cui fatalità deterministica l'idea statale oggi si colora ancora così cupamente. I due protagonisti dell'oscura tragedia angosciosa che la guerra ha provocato nel mondo dello spirito, non sono, come credono i liberali ginevrini, Individuo e Organizzazione, non sono Individuo e Stato ma sono invece Individuo e Nazione. Dopo la guerra lo spirito reagirà violentemente non contro lo Stato organizzatore ma contro il nazionalismo e contro tutti i suoi tentativi per restringere, per materializzare l'idea dello Stato. Da un mezzo secolo, l'attività sociale dello Stato, accettando necessariamente i presupposti dell'universalità, ha creato nel mondo dello spirito una nuova ricchezza, un nuovo patrimonio comune che non si distrugge più e che dopo la guerra ha tutte le probabilità d'accrescersi con inaudita veemenza. Questo non vuol dire che si sogna la fine delle guerre ma vuol dire che il mondo cammina e che lo Stato di domani non potrà più essere lo Stato di oggi. Tra cent'anni forse uno Stato strettamente « nazionale » non potrà più vivere: la società non comporterà più che cinque o sei grandi gruppi produttivi, cinque o sei grandi Stati che fondano in un unico ritmo, in un'unica vibrazione morale, le attitudini creatrici delle più diverse nazionalità. Tra cinquant'anni forse saranno già innumerevoli quelli che diranno: « lo Stato ha fatto del suo meglio per

far di me un cosmopolita ed io gliene sono assai grato: esso si è dato premura d'insegnarmi che non esiste una nazione eletta ma che esistono invece delle nazioni ugualmente rispettabili: esso si è dato premura d'insegnarmi le loro lingue, la loro storia, i loro costumi e di farmi bene intendere infine che le leggi della morale non sono nazionali ma universali: in una parola esso ha fatto di me un buon cittadino del mondo, un uomo nell'umanità: per questo lo amo, per questo io lavoro volentieri per lui e con lui ».

In questo senso lo Stato è già praticamente da cinquant'anni il gran liberale. Malgrado il suo morbido misticismo, Romain Rolland ha saputo esprimere con grande chiarezza questo tragico contrasto che è tra la nuova funzione liberale dello Stato e le fosche ideologie del nazionalismo teocratico che la guerra ha improvvisamente riaddensate. Romain Rolland è veramente l'uomo del nostro tempo e dà una voce ad una grande angoscia oscura quando dice: « *On apprend à l'enfant l'Évangile de Jésus et l'ideal chrétien. Tout, dans l'éducation qu'il reçoit à l'école, est fait pour stimuler en lui la compréhension intellectuelle de la grande famille humaine. L'enseignement classique lui fait voir, par delà les différences des races, les racines et le tronc communs de notre civilisation. L'art lui fait aimer les sources profondes du génie des peuples. La science lui impose la foi dans l'unité de la raison. Le grand mouvement social qui renouvelle le monde lui*

montre autour de lui l'effort organisé des classes travailleuses pour s'unir en des espoirs et des luttes qui brisent les barrières des nations. Le plus lumineux génies de la terre chantent, comme Walt Witman et Tolstoi, la fraternité universelle dans la joie ou la souffrance, ou, comme nos esprits latins, percent de leur critique les préjugés de haine et d'ignorance qui separent les individus et les peuples. Comme tous les hommes de mon temps, j'ai été nourri de ces pensées.... Quand la guerre est venue, je n'ai pas cru devoir les renier (*).

Ma questo cosmopolitismo evangelico è giudaismo — obietteranno ancora i bigotti dell'idea nazionale. Che m'importa? Giudaismo per giudaismo! Io sto con gli ebrei del mio tempo e lascio a voi gli ebrei di Mosè.

(*) *Au-dessus de la mêlée.* Introduzione.

XI

Questi due opposti giudaismi, il nazionalista e il liberale, l'antico e il nuovo, io li ho visti un giorno alle prese nell'Europa contemporanea, pochi mesi prima della guerra. Li ho visti da vicino a Gianina, in quel piccolo mondo chiuso e originalissimo ch'è la Grecia moderna. Il lettore, se avrà la pazienza di seguirmi, vedrà i due grandi movimenti non più in astratto ma in concreto, nel loro più vivido movimento.

Io sono entrato nella nuova Grecia, preceduto, preannunciato da un facchino volontario, così lieto, così orgoglioso del suo carico, così svelto che pareva un araldo. Non dimenticherò mai più quel grazioso personaggio che mi correva dinnanzi con impazienza entusiastica: era un giovanetto ebreo del miglior sangue Sephardim, spagnuolo nelle membra larghe e sciolte, arabo nella pelle, negli occhi e nelle grosse labbra. Per la prima volta in vita sua, credo, portava un carico di valige poichè, parlando e scrivendo già in buon francese, era impiegato presso un ricco rappresentante ebreo ed era già qualche cosa fra l'usciere e lo scrivanello; ma a quello improvvisato mestieraccio di facchino aveva saputo adattarsi subito, con tanta agile e volon-

terosa grazia ch'io dicevo fra me: « deve discendere da quell'amabile cireneo che era così buon compagno di viaggio nelle vie della Giudea ».

In realtà nessun Calvario ci aspettava. Tutt'altro! A mia insaputa, il mio svelto e allegro araldo mi introduceva in un mondo sconosciuto, in una piccola società fine, gaia, originalissima in cui i giorni dovevan passare per me rapidi e fioriti. Lo scrivanello ebreo correva a presentarmi alla famiglia del suo padrone che, immediatamente, con una cordialità fiduciosa ch'io non avevo mai trovato in alcuna casa cristiana, mi presentava a tutte le famiglie ebree della città. Dopo ventiquattr'ore io era accolto, festeggiato, carezzato in quel piccolo, intimo e cortese regno d'Israele, come un vecchio e caro amico, come il più convinto giudeo. Il giovane straniero veniva dall'Italia, dal paese liberale in cui tutti i cittadini, a qualunque religione appartengano, possono fare fortuna: questo bastava per quella gente, questo bastava perchè l'ospite italiano, qualunque fosse la sua religione, fosse accolto con gioviale e fidente familiarità. A quella familiarità israelitica io devo le ore più liete vissute nella nuova, tetra e poverissima Grecia cristiana dell'Epiro e della Macedonia e devo anche qualche singolare scoperta di cui vi parlerò.

Fin dalle prime parole io scoprivo con una certa sorpresa, che tutta quella vivace e intelligentissima società israelitica che fioriva da molti anni nell'estrema Grecia settentrionale, tra Sa-

lonicco e Gianina, era sul punto di partire, di lasciare per sempre il paese redento e conquistato dalle armi greche. Centomila ebrei si preparavano, in fretta e furia, a scappare dalla Grecia settentrionale innanzi alla industriosa e umilissima povertà dei greci sopraggiunti. In tutte le case israelitiche di Salonicco e di Gianina si preparavano già le valige. Per entrare nel salottino ebreo, mobiliato quasi sempre con quella mollezza turca che fa sentire l'*harem*, bisognava spesso scavalcare i grossi bauli ferrati già pronti nell'anticamera. L'atmosfera era già piena dell'ansia ilare dei viaggi. Pareva che il primo tepore primaverile avesse riacceso nelle vene di quella gente non il genio angoscioso della razza ma la poesia giovanile dell'impreveduto, dell'avventura. Su quelle fronti, un po' inaridite dagli antichi deserti, la nuova speranza aveva la freschezza del vento marino. Sentendosi ai suoi ultimi giorni, quella vivacissima società israelitica della Grecia settentrionale pareva volersi fare anche più fine e più brillante, come per un'ultima sfida ironica contro la cupa irsuta ostilità invadente dell'ortodossia greca. Noi diciamo, per vecchia antipatia comunale, che il genovese può essere maestro all'ebreo ma in realtà l'ebreo oggi può trovare un maestro soltanto nel greco. Nel greco moderno l'israelita trova oggi davvero un maestro arcigno, duro, implacabile: la sobrietà tradizionale degli ebrei è sciupio luculliano in confronto con la sobrietà del piccolo mercante greco che, di solito, con

un pane e poche olive è già sazio; la tenacia israelitica,. umile, industriosa, pazientissima, è rilassatezza in confronto con la tenacia metodica, formichesca, spietata del piccolo industriale greco: infine il genio bancario israelitico è ancora primitivo in confronto col moderno genio bancario ellenico che ha una sottigliezza scaltra, guizzante, irraggiungibile. Con un bilancio nazionale orribilmente dissestato, la banca nazionale greca riesce ad essere creditrice di mezza Europa. Dove compare il greco, l'israelita non ha più alcuna virtù da far valere, non ha più nulla da insegnare e non gli rimane più che ritirarsi in buon ordine. Aggiungete a questo la astiosa e sprezzante antipatia religiosa che gli israeliti si sentono ora piombare addosso da parte del greco che, malgrado certe sue velleità di modernismo, è rimasto ancora un cristiano intransigente, all'antica, tutto d'un pezzo, che crede di avere avuto una speciale missione da Dio, d'appartenere infine al vero «popolo eletto» di cui Dio è il primo benefattore, il più influente evergete. Il greco è un cristiano nazionalista, squisitamente giudaico, che ignora ancora e ignorerà per molti anni ancora il nostro amabile scetticismo liberale. Che cosa volete che stiano più a fare in Grecia i settantamila ebrei di Salonicco e gli altri trenta o quarantamila disseminati per l'Epiro e per la Macedonia greca? Salonicco greca ha perduto il suo vasto *hinterland* che comprendeva tutta la Macedonia, la Serbia, la Bulgaria, cui s'aggiungevano le isole

e specialmente Mitilene, Samo e Chio. Ora le isole fanno capo al Pireo, la dogana greca elevatissima e quasi proibitiva e la mancanza di un « punto franco » tengono ben lontana anche la merce che potrebbe far deposito. Salonicco è uno di quei porti la cui fortuna, invece che sulla solidità immutevole della natura, è fondata sugli effimeri assetti politici del Mediterraneo orientale. Una volta crollato l'assetto politico che aveva creata la loro rapida fortuna, decadono con rovinosa rapidità. Salonicco bulgara sarebbe divenuta forse anche più fiorente di Salonicco turca: la grande massa israelitica avrebbe prosperato placidamente fra i bulgari che sono agricoltori e non commercianti. Salonicco greca è invece irrimediabilmente condannata e il suo rovinoso crollo, quand'io arrivai a Gianina, si stava già compiendo. Questa colossale rovina, innanzi a cui fuggono con lieta fiducia centomila ebrei pronti a ritrovar altrove la loro fortuna, ha veramente qualche cosa di drammatico e di confortante insieme. Qui si vede che la vita è davvero pei forti che sanno conquistarsela: qui il cupo dramma biblico dell'Esodo e il bel romanzo marinaro dell'Odissea si compenetrano e si confondono in un unico palpito; qui io ho sentita in un modo nuovo la grandezza poetica e primaverile dell'Esodo biblico, di questa bella fede che a primavera, dopo la Pasqua, fa uscire cantando il popolo delle vecchie città immiserite e avare, verso nuovi viaggi, verso nuovi orizzonti. Dalle rovine di Salonicco im-

poverita prende il vòlo questo grande sciame di ebrei, leggéro ed avido come uno sciame di cavallette. Intanto da tutte le parti della Grecia i piccoli mercanti greci più sobri, più umili, più industriosi degli ebrei, arrivano come formiche, pronti a ricostruire la ricchezza scomparsa, a briciola a briciola, ora per ora, giorno per giorno.

Anche l' Epiro, perduto, per la Conferenza di Londra, il porto di Santiquaranta e sottratte al commercio di Gianina le popolazioni del Nord e creato il porto di Guemenitza che attrarrà a sè quelle del Sud, minaccia di impoverire rapidamente nella sua parte centrale ma anche in Epiro, a poco a poco, il commercio greco minuzioso ed invadente saprà creare una nuova ricchezza. La Grecia ha infine portato ovunque nelle sue nuove regioni una umile povertà ma è la povertà dei volenterosi, dei tenaci, che a forza di sacrifizi eroici, ostinatamente, sapranno far rinascere la ricchezza. L'ebreo, fine, colto, amabilmente scettico, se ne va fiduciosissimo nel suo destino, verso Costantinopoli o verso l'America: il greco arriva, duro, intransigente, testardo, ma anche più fiducioso dell'ebreo. Il greco ritorna nelle sue antiche terre guidato dalla fede cupa di Mosè: l'ebreo invece se ne va guidato dalla fede audace dell'Odissea.

Si sono curiosamente invertite le parti. Vivendo nella graziosa società ebraica in cui il caso, sotto la forma dello scrivanello agile e cortese, aveva voluto portarmi, io ho veramente avuto qualche volta la grata e non facile illu-

sione di rivivere nella bella e spensierata e colta società dell'antica Grecia. Le dame ebree di Salonicco e di Gianina, brune e belle, piene di quella grazia nervosa che brilla ancora nelle statuette di Tanagra, esperte in ogni finezza della toilette e del linguaggio, conversatrici maliziose e suggestive che sanno parlare con la stessa fluida eleganza il greco, lo spagnuolo, l'italiano, il francese, il turco, l'albanese, il rumeno e tutte le altre lingue mediterranee, portavano veramente nei loro morbidi salotti la poesia viva e fresca della vita avventurosa, dei grandi orizzonti marini. Non si parlava che di viaggi e di scherzose avventure, di bisticci tra marinari e passeggeri a bordo delle navi, di sbarchi umoristici, di tipi bizzarri intraveduti tra la folla internazionale dei grandi porti. La dama che raccontava, parlava successivamente con l'accento e con la lingua di ciascun personaggio tanto che il racconto acquistava una vivezza incomparabile e tutta la conversazione pareva ventilata dal vento del mare. Intanto si servivano su minuscoli piattini i dolci di Costantinopoli, i *lukumi* venuti dalla famosa pasticceria di Aga Bekir: un'altra dama faceva intanto con grazia bizantina l'elogio di quei piccoli dolci parlando della varietà dei loro profumi e dei loro colori. Più gravi, i mariti facevano cerchio in un angolo, parlando di paesi, di uomini e di cose con la scaltrezza sobria e sicura di chi ha molto viaggiato. Una pratica e colorita saggezza di Odissea brillava in quei

loro discorsi che avevano spesso una oceanica vastità d'orizzonti. Infine io ho creduto più volte in quei giorni di aver ritrovato in quei graziosi ed effimeri salotti ebrei il fiore della antica grazia greca e dell'antica saggezza. I giudei, i barbari, i fanatici cupi e miseri erano invece al di fuori, erano i piccoli ortodossi invasori che urgevano alle porte, erano i cristiani umili, rudi, intransigenti. Quando si accennava a loro in quei salotti, alla loro irsuta goffaggine, alla loro misera sobrietà, alla loro fanatica intolleranza, alla loro barbara cucina, le dame torcevano la bocca e qualcuno degli uomini motteggiava con un'ironia garbatamente feroce, tanto che io mi domandavo se colui che parlava fosse quel greco antico che si chiamava Luciano o invece, come mi avevano detto, un giudeo moderno che rispondeva al nome poco armonioso di Salomone Levi. Infine, i raffinati, gli eleganti, gli ironici che torcono la bocca e fuggono dinnanzi alla sobria barbarie invadente, sono oggi i giudei: gli invasori umili e fanatici sono i greci. San Paolo non riconoscerebbe più Atene e si crederebbe capitato in qualche nuova austera città della Giudea.

— Voi, giudei, avete cristianizzato il mondo — non si può fare a meno di dire — e questi cristiani intransigenti dell'ultim'ora, induriti da una lunga e durissima servitù, vi cacciano adesso di casa perchè a forza di essere cristiani son diventati più giudei di voi. *In exitu Israel de Graecia...*

Del resto, io non posso che rallegrarmi di questo esodo che dalla Grecia moderna rimette centomila ebrei in circolazione nelle grandi arterie della società moderna. Sono tutti intelligenti e liberi: è un altro fermento dissolvitore che rientra nel circolo vitale e gioverà anch'esso a sciogliere il torpore del mondo, ad affrettare la fine di molte insopportabili tirannie. Io credo alla efficacia rivoluzionaria d'Israele e ne parlo con una certa gratitudine entusiastica, mentre lo scrivanello riconduce con gaia sveltezza le mie valige fuori del piacevole regno israelita in cui egli stesso m'ha introdotto.

Il cortesissimo facchino volontario mi ascolta con una certa paziente benevolenza ma mentre salgo sulla automobile, voltandomi indietro, mi accorgo ch'egli si è ad un tratto rabbuiato. Che cosa gli è successo? Gli ho forse detto qualche cosa che gli sia dispiaciuta? Nel dubbio, raddoppio i miei elogi agli israeliti di Gianina, alla loro intelligenza; proteso dal finestrino, mentre l'automobile sta per muoversi, vorrei quasi improvvisare un inno entusiastico al genio d'Israele. Trovo più semplice offrire una *dracma* all'improvvisato facchino e accompagnarla con qualche graziosa parola.

Ma la faccia dello scrivanello si fa più buia che mai: un po' contrariato, porgo una seconda *dracma*.

La faccia dello scrivanello non si rischiara: egli guarda le due monete e poi guarda me.... Scusi, signore — mormora ad un tratto — due

per l'arrivo e due per la partenza senza contare poi...

L'automobile per fortuna si muove già e mi trae d'impaccio ma io sono più che mai convinto che questi centomila ebrei che hanno lasciato la Grecia possono fare ancora molta strada nel mondo. Colui che li guida oggi non è più Mosè ma è invece l'eroe del più bel romanzo marinaro, è Ulisse, l'astuto e avventuroso Ulisse che, non trovando più posto fra i nuovi greci cristiani, si è fatto israelita e forse è già facchino scrivanello...

XII

Il patrimonio spirituale dell'umanità esiste solo in quanto lo spirito è Uno, solo in quanto cioè l'uomo è capace di assumere questo patrimonio nella sua universalità e di tramandarlo con l'aggiunta di quel tanto di ricchezza nuova ch'è nell'originalità morale dell'individuo. Immaginatevi per un momento che l'uomo non possa esser più quest'erede universale, ch'esso non possa ereditar più che una parte perchè la struttura della sua scatola cranica gli vieta assolutamente di comprendere certi ordini di idee; immaginatevi, per esempio, ch'esso sia dannato a guardar tutto il patrimonio spirituale attraverso un' «idea nazionale» che funzioni come limite, che gli impedisca cioè di sceglier liberamente tra le ricchezze accumulate dall'umanità e l'obblighi a prenderne soltanto una certa frazione *a priori* designata. Voi capite come l'uomo cessi immediatamente di essere uomo per diventare una bestia bizzarra legata a una catena, qualche cosa che potrebbe chiamarsi in zoologia *canis nationalis*. Voi capite anche come lo Spirito, che è una realtà solo in quanto è un'unità, col tramutarsi dell'uomo in cane nazionale, cessi immediatamente d'esistere e come la famosa Civiltà, con tanto di fiaccola,

debba eclissarsi con la rapidità fantasmagorica di un personaggio dell'*Excelsior*! Il *canis nationalis*, se esistesse, significherebbe la fine di ogni coltura, d'ogni vita del pensiero: *canis nationalis, asinus universalis!*

Non vi allarmate! Questo animale non esiste se non nella fantasia dell'uomo, il quale, per altro, ha la brutta abitudine di scimmiottare ostinatamente gli animali della sua fantasia. I detriti storici di cui si compone l'« idea nazionale » hanno ancora una grande efficacia nella vita individuale ma come opportunità empiriche, come contingenze non come limiti fatali, non come necessità. Nel seno della civiltà cristiana fluiscono ancora perennemente le due opposte correnti di sentimento e di pensiero: il cosmopolitismo evangelico da un lato, il nazionalismo teocratico dall'altro, le due correnti che il genio di Calvino aveva confuse. Anche quando si abbandona alla corrente nazionalistico-teocratica, l'uomo resta uomo e l'incalzare delle onde fangose non riesce a mutar nulla nella sua intima struttura. Lurido di fango e di sangue, esso rimane l'erede designato del patrimonio spirituale dell'umanità, l'accrescitore libero e incoercibile d'una smagliante ricchezza comune. La guerra non è che un episodio necessario nell'evoluzione della sua originalità creatrice. La guerra non fu, non è e non sarà mai un urto fra un'« idea nazionale » e un'altra; un urto fra « limiti » sarebbe inconcepibile. Comunque si disponga l'arabesco delle nazioni, la guerra fu,

è e sarà sempre un urto fra due moralità, creatrice l'una, improduttiva l'altra.

Le resistenze illiberali del nostro secolo tendono a raccogliersi tutte intorno all'idea di «nazione» e la grande guerra d'oggi favorirà in parte questa tendenza. L'idea di «nazione» sarà l'ultimo baluardo intorno a cui si raccoglierà il fatalismo deterministico che il nostro secolo ha ereditato dal XIX. Ma la fatalità deterministica che per quel secolo fu un cupo dogma, per noi, se ben si osserva, è già una « superstizione ». Nessuno di noi crede seriamente che ad un italiano nato e vissuto sino ai vent'anni in Italia, una fatalità infrangibile vieti di diventare un buon cittadino americano o inglese o russo. L'idea dello Stato ci appare sempre più come una idea morale cioè universa, anzichè come un'idea nazionale, deterministica, accessibile solo ad una certa frazione dell'umanità.

È facile prevedere che il nazionalismo teocratico si gioverà di tutti i mezzi per tentar di salvar dal naufragio l'«idea nazionale» e che non disdegnerà neppure il soccorso della scienza malgrado la materialistica empietà degli scienziati. Anche i grandi teocratici del secolo XIX prendevano volentieri qualche buon argomento nel mondo ateo della scienza. Ma da questo lato oggi è buio pesto! I tentativi fatti in questi ultimi anni dall'antropologia per costruire alla meglio l'ipotesi dell' « uomo nazionale », sono tutti miseramente falliti. Non c'è oggi alcuna ipotesi di questo genere che possa resistere ad

una critica scientifica un po' seria. Nessuno ancora ha saputo dirci con ragionevole approssimazione che cranio ci voglia per essere un buon inglese o un buon tedesco o un buon italiano. Nessuno ci ha ancora detto per quale recondita ragione un italiano non possa gustare, al pari di un francese, la limpidità psicologica d'una pagina di Sainte-Beuve, non possa amare al pari di un inglese l'austerità soave di Milton, non possa abbandonarsi alle simpatie universali di quei due soldatacci prussiani che si chiamano Herder e Kant.

Di quest'ultima resistenza illiberale dell'idea di nazione, di questo che sarà probabilmente il gran dramma spirituale del secolo XX, i partiti liberali dell'Europa latina non hanno oggi neppure il più vago presentimento tanto essi sono lontani oramai da quella vivida corrente del cosmopolitismo evangelico in cui l'idea liberale ebbe origine. Il loro empirismo materialistico li ha già tutti nazionalizzati. Se i liberali militanti non avessero oramai perduto per sempre il senso delle necessità ideali del loro tempo, essi dovrebbero gridare oggi al passaggio d'un nazionalista: *ècrasez l'infame!* Essi giuocano invece da gran tempo con la pregiudiziale nazionalistica come giuocano con la pregiudiziale universalistica del cattolicesimo: ora l'una ora l'altra a seconda del vento che spira, e spesso l'una e l'altra quando questo giovi a conservar meglio l'equilibrio politico costituito, salvo poi a rinnegarle tutte e due quando gli appetiti delle

masse diventino impazienti e non si accontentino più di diversivi. Questa « politica del diversivo » è l'ultima trovata funambolesca del liberalismo militante: con questa bella trovata i partiti sedicenti liberali hanno vissuto sino a ieri, cercando di differire ad ogni costo quel pauroso *redde rationem* che l'istinto conservatore avvertiva come imminente. Nell'orbita vaga del concetto di nazione si nasconde oggi quasi sempre un urgente problema di giustizia distributiva che ha i suoi dati fondamentali nelle idee animatrici che promuovono e guidano lo sviluppo generale dell'umanità: di qui la tenacia con cui gli uomini, nella loro accidia misoneistica, vorrebbero ancora aggrapparsi a questo concetto di nazione che appare come un provvidenziale salvagente nell'imminenza del naufragio. Qualche tentativo di « ringiovanimento », compiuto in questi ultimi anni da qualche gruppo liberale italiano, ben promettente in principio, tradiva ben presto la sua inanità: l'opposizione ai nazionalisti non era che occasionale: i « giovani liberali » erano semplicemente gelosi di qualche effimero successo del nazionalismo (9).

I nazionalisti hanno di solito un senso più preciso della loro situazione: il loro antisemitismo è l'effetto di una più nitida visione della realtà storica che permette loro di riconoscere nel giudaismo liberale, capitalistico, cosmopolitico, il più possente trasformatore della società moderna, il più insidioso nemico dell'idea di nazione. Ma essi non sentono poi come il loro

nazionalismo, a sua volta, non sia che un giudaismo sorpassato, antiquato, che ha oramai la barba lunghissima di Matusalemme. Il loro istinto teocratico li spinge anche irresistibilmente verso il Cattolicesimo ma essi non sentono poi che il Cattolicesimo non può essere una teocrazia per conto d'altri perchè è già una teocrazia per suo conto, una splendida teocrazia corrucciata che può reggersi ancora solo in quanto, in nome dell'universalità cristiana, essa si ostina ancora a respingere l'«idea nazionale» figlia reproba della Riforma. Nemici del liberalismo, essi considerano la chiesa con la stessa grettezza empirica con cui la considerano i liberali e, per un materialistico calcolo di opportunità, finiscono talvolta col rubare persino quel misero fagottello di vacue ideologie universalistiche con cui il liberalismo massonico se ne va ancora pel mondo.

Sarebbe vano dunque cercare nella vita dei partiti direttamente interessati i segni della grande crisi risolutiva che s'avvicina. Essa è stata invece chiaramente preveduta fin dalla fine del secolo passato, da qualche acuto spirito solitario. Forse Alessandro Vinet fin dal 1831 ne aveva già un presentimento vago. Pare che l'apostolo liberale svizzero preveda già che sotto il mantello del patriota possa nascondersi ben presto il «nazionalista», cioè il più illiberale e il più pericoloso dei sopraffattori. In una lettera del 5 agosto 1831, egli scriveva: «*Le patriotisme, a-t-on dit avec raison, a toujours été la vertu*

favorite du genre humain. Il est surtout celle de notre èpoque; il en est même devenu la rèligion, et, comme rèligion, il a naturellement ses tartufes; ce sont ceux-là que Molière peindrait, si Molière ètait de notre temps. Le jour n'est peut-être pas loin où cette espèce de tartuferie ne sera pas moins odieuse aux masses que ne l'ètait la tartuferie rèligieuse à l'èpoque de Louis XIV » (*).

Chi ha preveduto con incisiva precisione il dissidio imminente fra coscenza individuale e « nazione », è Renouvier, l'ultimo e il più profondo forse tra i pensatori liberali francesi del secolo XIX. Fra le idee destinate ad opporre la maggior resistenza contro la originalità creatrice dell'individuo, Renouvier mette già, in prima linea, l'idea di « nazionalità naturale ». « *L'idèe de nationalitè naturelle a jouè un grand rôle dans notre histoire, et dans celle de l'Europe, au cours de ce siècle. Elle a ètè considerèe chez nous, par le philosophes, les historiens, les politiques comme une très prècieuse et très glorieuse conquête sur l'ignorance et la routine des âges prècèdents, jusqu'au jour où elle s'est retournèe non seulement contre nos intèrêts mais contre nos droits.*

M. Renouvier n'a pas attendu ce jour-là pour dèclarer cette idèe vague, confuse, difficile à saisir, et pour la combattre. Où rencontrer, de-

---

(*) E. Rambert, *Alexandre Vinet* (2a ediz.), t. 1, p. 250.

mande-t-il, dans le monde moderne, cette « unité et originalité du language, du culte, des coûtumes », qui faisait croire à certaines nations de l'antiquité qu'elles étaient autochtones? Ce sont là « des beaux attributs de la jeunesse » et nous les avons perdus. « La guerre et la mort ont détruit les vraies races, les vraies moeurs, les vraies réligions, les vraies langues premières, et les nations d'ordre naturel ». D'ailleurs, l'idée de la nation naturelle se rapporte « au système des faits sociaux involontaires, je dirais presque aux fonctions instinctives de l'humanité ». Fonder l'ordre politique sur cette idée, c'est « donner la suprématie à la nature physique, c'est subordonner la raison ». A la nation naturelle, s'oppose l'Etat, formé par la réunion de groupes que peuvent séparer la race, la langue, la croyance même, mais qui, ayant des idées communes sur la justice, ont voulu réaliser « une patrie morale » (*).

Storicamente, il liberalismo avrebbe adunque oggi innanzi tutto un compito: distruggere il fatalismo deterministico che tende a concentrarsi nell'idea di nazione: eliminare dall'idea dello Stato ogni elemento nazionalistico per far dello Stato qualche cosa in cui tutte le nazionalità potessero coesistere, una vera « patria morale ». Oggi bisognerebbe rivolgere tutta contro la idea di nazione quella che il buon Proudhon chiamava

---

(*) H. Michel, *Op. cit.*, p. 507-508.

la lotta per la « defatalisation ». Questa lotta contro il *canis nationalis*, contro l'imbestiamento, sarebbe davvero degna di un cuore virile. Ma essa non ha oramai più bisogno d'essere promossa dall'esterno: i partiti liberali, come abbiam visto, superato oramai il periodo antitetico dello sviluppo dell'idea liberale, hanno già storicamente compiuta la loro missione e non sopravvivono più se non come difensori di interessi particolaristici. I partiti liberali non hanno oramai più nulla da dire: il liberalismo è diventato oramai una funzione, una necessità organica dello Stato. È lo Stato che si sfatalizza rapidamente, da solo, per le necessità organiche del suo sviluppo.

Questa « sfatalizzazione » si compie indirettamente, attraverso quella nuova attività sociale dello Stato, sempre più intensa, che si suol chiamare « il socialismo di Stato ». Chi l'ha « lanciata », chi l'ha messa in voga nella nuova Europa, il principe di Bismarck, non aveva forse preveduto quest'effetto. Nel 1874, lo Stato tedesco inizia la sua intensa attività sociale perchè ha bisogno di « forza », ha bisogno cioè di attrarre e di organizzare intorno alla sua idea unitaria non le *élites* ma la massa. Quest'attività sociale dello Stato ha l'effetto di sorreggere, di confortare, di educare non il cittadino nazionale ma l'uomo nelle sue generiche necessità sociali: essa forma non il cittadino nazionale ma l'individuo, l'uomo che ha bisogno di conoscere, di penetrare, di conquistare l'umanità anche al di fuori del-

l'angusta cerchia nazionale; in una parola, a poco a poco, involontariamente, essa prepara il cittadino del mondo. Non è questo lo scopo ch'essa si propone: essa non ha affatto il generoso presupposto kantiano: « educare l'individuo non come mezzo ma come fine » : essa educa l'individuo soltanto come mezzo ai fini dello Stato ma l'individuo, educato umanamente e non nazionalisticamente, rientra nello Stato solo in quanto vi ritrova non la sua nazione ma una particolare idea morale che lavora ai fini generali dell'umanità. Questo presentivano forse già i grandi individualisti del secolo XVIII quando, lungi dal considerare lo Stato come un nemico, ne sollecitavano a vantaggio dell'individuo l'intervento educatore, l'attività sociale: questo proclamano fortemente oggi gli uomini migliori del nostro tempo che si liberano già dai pregiudizi meschini che il liberalismo militante aveva diffuso durante il secolo XIX cioè durante il periodo antitetico del suo sviluppo. Quanto più lo Stato ha bisogno di « forza » tanto più lo Stato è costretto a spiritualizzare la massa, a snazionalizzarla, a saturarla d'umanità.

È facile prevedere che, dopo la guerra, questo processo sarà prodigiosamente intensificato. Tutti gli Stati avranno un inaudito bisogno di forza e dovranno quindi più che mai saturare la loro massa di cosmopolitismo vivace, dovranno più che mai far del loro cittadino un uomo e un ἀνὴρ πολύτροπος che sappia penetrare l'umanità vivente, che sappia sforacchiare con ulissiaca

scaltrezza i blocchi duri e grandiosi in cui l'umanità tenderà a concentrarsi. Il vero carattere illiberale delle idee del Naumann è appunto nella tendenza a considerare i cinque o sei grandi stati-gruppo dell'avvenire come blocchi impenetrabili (*). Da un gruppo all'altro e qualunque sia l'involucro, l'umanità filtra con una capillare fluidità silenziosa e si confonde e si rinnova in una osmosi perenne.

Lascia il tuo scoglio solitario in cui t'invecchi e t'annoi e ripiglia la tua navicella, o navigatore immortale! Guarda, il cielo si rasserena già dopo tanta bufera! Tu non potrai mai restare a lungo immobile sino a che sulla soglia della tua casa il mare verrà a chiamarti e ti porterà col vento il profumo della giovinezza, dell'avventura, della libertà.

(*) Le idee del Naumann hanno ridestato già la diffidenza istintiva del cosmopolitismo ebraico. La *Frankfurter Zeitung* che, come è noto, esprime in Germania le idee dell'alta finanza israelitica, ha fatto, a proposito di *Mitteleuropa*, molte riserve. Ogni idea di conglobamento, di economia chiusa, repugna istintivamente al capitalismo aggressivo e dissolvitore.

XIII

Concepite, se vi riesce, un individuo che arrivi da solo alla ragione, che diventi da solo uomo, rimanendo sin dalla nascita assolutamente estraneo ad ogni consorzio umano, in un'isola deserta in cui, neonato, sia stato deposto. Voi avrete un bruto, non un uomo: è evidente che la ragione, questa facoltà essenziale dell'uomo, sorge nell'individuo soltanto quando esso appartiene ad un organismo politico, ad uno Stato qualsiasi attraverso cui penetri, più o meno intensamente, il raggio spirituale dell'umanità. Di qui l'invincibile ripugnanza della nostra ragione a considerare lo Stato come un organismo *creato* da un'idea individuale, da un individuo cioè o da un complesso di individui che, non appartenendo ancora ad alcuna associazione politica, non potrebbero essere che bruti: di qui l'irresistibile tendenza della nostra ragione a considerare l'associazione politica come preesistente all'individuo: di qui infine l'antipatia che anima gli uomini del nostro tempo contro le concezioni del diritto naturale, contro l'ingegnoso *escamotage* con cui gli assertori del diritto naturale costruivano l'idea contrattuale dello Stato. Essi, com'è noto, cominciavano con l'attribuire un diritto ad un bruto, ad un individuo estraneo ad ogni consorzio

umano e quindi non ancora provvisto di ragione, non ancora uomo, fingendolo invece uomo ragionevole e quindi capace di diritti: « è quel che accadde specialmente nell'*Aufklärung* inglese ed ecco perchè i sistemi politici ed economici del Locke e di Adamo Smith portano in se stessi una contraddizione generale: essi costruiscono su grandezze naturali e le considerano invece grandezze razionali » (*).

Ecco anche perchè noi siamo oggi irresistibilmente indotti a considerare l'idea animatrice dello Stato come un'idea che non possa mai divenire individuale, come un riflesso diretto dell'Idea universa. Noi siamo oggi sempre più indotti a veder nello Stato un organismo *sui generis* la cui originalità inimitabile consiste, soprattutto, nel poter considerare l'uomo simultaneamente come mezzo e come fine. Quando lo Stato ci considera come mezzo, l'organizzazione dello Stato diventa fine a se stessa e ci appare rigida e immutevole come il *trust* dell'acciaio: l'idea animatrice non penetra più che alcune membra e noi aderiamo all'organismo solo come carne opaca. In questo senso è comprensibile la forte tendenza moderna a separar la morale dalla politica, le necessità dello Stato dalle necessità dell'individuo. Ma in quanto lo Stato considera invece l'uomo come fine, esso ci appare come un organismo in perenne sviluppo, esso conforta ed

---

(*) R. Eucken, *Op. cit.*, p. 194.

eccita la nostra originalità creatrice, esso sollecita una nostra adesione morale che influisca sensibilmente sullo sviluppo dell'organismo, arricchendolo di possibilità nuove, perfezionandolo sempre più. In questo senso va intesa e rispettata la tendenza sempre più viva e generale dei nostri tempi a cercare nello Stato, secondo la felice espressione del Renouvier, soprattutto « una patria morale ».

Oggi, al punto in cui è pervenuta la saturazione spirituale dell'umanità, le due grandi attività simultanee e contradittorie dello Stato, la materializzante e la spiritualizzante, ci appaiono intrecciate e vincolate da una segreta necessità. Lo Stato non può più fare dell'individuo un mezzo efficace se non educandolo come un fine. Quanto più ha bisogno di « forza », quanto più ha bisogno di trattar l'individuo come uno strumento efficace ai suoi fini particolari, tanto più lo Stato è costretto a educar nell'individuo l'uomo, a fornirgli cioè tutti gli elementi per un giudizio morale sull'opera dello Stato cui l'individuo stesso appartiene. Oggi, quanto più è preparato efficacemente ai fini particolari del suo Stato, tanto più l'individuo ha attitudine a considerar storicamente lo Stato cui appartiene, a confrontarlo cioè con gli altri Stati di cui la realtà storica gli offre l'idea, tanto più è tentato, infine, a dare sulle idee dei vari stati gareggianti per un predominio spirituale sull'umanità, quel che suol chiamarsi oggi « un giudizio di valore ». La possibilità di un siffatto giudizio si generalizza,

si democratizza sempre più: essa è oramai una acquisizione del nostro tempo, tipica, indistruttibile: essa è forse l'effetto migliore del grande movimento storicistico, della simpatia critica che ha penetrato il secolo XIX. Il secolo XIX ha letteralmente mutata la faccia della terra: d'una umanità disseminata e attaccata al suolo in una immobilità quasi vegetale, esso ha fatto un'umanità formicolante. L'intensità, la facilità prodigiosa dei traffici mettono oramai tutta la terra a portata di mano di ogni volenteroso per umile e piccolo ch'esso sia. Ogni individuo dotato di originalità creatrice può dire oggi senza iperbole: «mi s'apre dinnanzi il mondo». La possibilità per l'individuo di contatti diversi, di esperienze vaste e immediate si è accresciuta nel secolo XIX in un modo vertiginoso che neppure i pensatori più ottimisti del secolo precedente avrebbero mai saputo immaginare. L'idea dello Stato si illumina pur'essa di questa nuova luce che viene da tanta ampiezza di orizzonti, i popoli si compenetrano. *Seid umschlungen, Millionen!* Le idee e i sentimenti d'un popolo che vive sull'altro emisfero ci sono oramai così noti e familiari come se incontrassimo ogni mattina quel popolo sulla soglia di casa nostra. In tutti gli stati del mondo la cultura individuale più elementare è oramai così satura di un cosmopolitismo fresco, realistico, animatore, che il buon Montesquieu direbbe: «che differenza coi miei tempi! Ci volevano allora anni ed anni per aver dell'Europa un'idea passabilmente falsa:

oggi anche i piccoli portano tutto il globo in tasca ».

Per qual necessità dovremmo noi presumere che questo giudizio morale che l'individuo è sempre più tentato a dare sull'attività simultanea dei vari stati, debba esser sempre favorevole allo Stato cui l'individuo appartiene? Per qual necessità, se la ragione dell'individuo che giudica non sia determinata da qualche cupa fatalità deterministica, se la ragione di cui è dotato gli sia pervenuta non immediatamente dallo Stato cui appartiene ma dallo stesso Stato in quanto mediatore tra l'individuo e l'umanità? Quando dall'idea dello Stato esuli l'idea teocratica di « nazione », che cosa può restar più di questa fatalità deterministica? E come può rifugiarsi ancora questa fatalità deterministica nell'idea di « nazione » quando quest'idea nel suo valore di limite dovrebbe negare all'individuo nazionale una certa frazione di quel patrimonio spirituale dell'umanità che esiste solo in quanto è uno e infrazionabile?

Di qui la necessità sempre più urgente di supporre fra Individuo e Stato un tacito atto adesivo che l'individuo compia nella pienezza della sua ragione, quando cioè lo Stato, mediatore fra l'individuo e lo spirito umano, abbia dato all'individuo tutti gli elementi possibili per un giudizio morale sull'opera dello Stato nella sua relatività storica, in confronto cioè con gli altri stati di cui la realtà storica offra simultaneamente l'idea. Quanto più l'idea dello Stato si farà vasta e sin-

tetica, quanto più intensa e drammatica e animatrice sarà la gara delle idee statali, tanto più irresistibile sarà per l'individuo, nella pienezza della sua ragione, l'impulso a polarizzarsi verso quell'idea statale che meglio susciti la sua energia creatrice, verso quella « patria morale » che meglio risponda alla sua originalità morale. Il diritto naturale presupponeva fra Individuo e Stato un atto creativo che repugna alla nostra ragione; alla nostra concezione storica del diritto non repugna invece affatto quest'idea d'un « atto adesivo » che si fonda sul pieno sviluppo della ragione individuale nei limiti del quadro storico, e che, secondando l'originalità morale del singolo, seconda anche gli impulsi sintetici dell'Idea universa. Pure inquadrandosi nelle sue grandi linee direttive, l'idea di questo atto adesivo toglie finalmente alla concezione storicistica hegeliana quello che essa ancora ha di rigido, di deprimente, di fatalistico nei rispetti dell'originalità individuale. Noi apparteniamo sì al nostro paesaggio storico e ne subiamo le misteriose vicende ma non come alberi o come erme che mutino lentamente col lento tramutar delle cose: noi apparteniamo al nostro paesaggio storico *singulariter*, come esseri dotati di rapido movimento, capaci di scegliersi una via tra le molte e anche di aprirsene una nuova. Se lo Stato è un organismo di cui noi siamo le membra, anche l'umanità nel suo complesso è un organismo vivente e quanto più lo Stato ci rituffa nell'umanità tanto più noi siamo tentati a sentirci, innanzi

tutto, membra dell'umanità. Dalle profondità dei secoli risalgono oggi e risuonano nella nostra coscenza con la più limpida dolcezza le parole di Marco Aurelio: « io sono un membro nel complesso organico degli esseri ragionevoli ».

L'idea liberale, costruita sull'ipotesi dell'atto creativo, entra nell'ultimo periodo del suo sviluppo trisecolare e attraverso le crisi laboriose del periodo sintetico ci par già di intravedere oggi il nuovo ordine fondato sull'atto adesivo, costruzione meglio rispondente alle esigenze della ragione e alla nuova energia morale. La guerra ha rivelato qual prodigiosa riserva di energia morale si fosse accumulata nell'umanità e, lungi dal disperderla, la guerra, col rivelarla, ha accresciuta questa riserva, intensificandola, creando nell'individuo, dopo un'attitudine distruggitrice, un'irresistibile vigoria ricostruttrice. L'individuo di domani, prima di mettere le fondamenta, vorrà conoscere il suo terreno e si fermerà soltanto dove lo Stato gli offrirà terreno solido: dovunque sentirà nell'aria una più vivida e confortante energia morale, l'individuo sarà sempre più tentato a dire: « mi fermo qui: questa è la mia patria: aderisco ». Lungi dal diminuire la forza di coesione dell'organismo statale, l'atto adesivo l'intensificherà sempre più, rinnovando perennemente il rapporto di sudditanza nella più chiara e consapevole spontaneità morale.

L'idea dell'origine nazionale ci appare sempre più come una contingenza, come una pura materialità: farla pesare su tutta una vita come

una indistruttibile necessità, è un materializzare la vita stessa in un modo che lo sviluppo spirituale dell'umanità non tollera più. È inevitabile la formazione progressiva d'un tipo d'uomo che, sui vent'anni, nell'atto cioè d'entrare come produttore nel ciclo vitale, chieda non solo al suo Stato originario ma a tutta l'umanità una patria e una sposa. È facile presumere che in una gran parte dei casi esso troverà ancora l'una e l'altra nel suo Stato di origine ma questa presunzione basa sulla immutevole mediocrità spirituale dell'uomo, sulla sua accidia misoneistica, sulla sua poca spontaneità morale e non ha più alcun valore pratico in un'età in cui la morale tenda a farsi sempre più audacemente produttiva.

Per effetto dell'atto adesivo, ogni Stato ci appare oramai come un nucleo storico concreto intorno a cui, virtualmente, tutta l'umanità potrebbe organizzarsi. Tutti gli stati si aprono a gara dinnanzi all'uomo e ognuno dice: « questa è la mia organizzazione: se volete lavorare con me, qui c'è posto per ogni uomo di buona volontà ». Tramontando oramai per sempre l'idea dell'atto creativo, il concetto della libera concorrenza fra gl'individui, ch'era un suo effetto, è anch'esso oramai sorpassato: divulgandosi l'idea dell'atto adesivo, la libera concorrenza, non più concepibile fra gli individui, diventa concepibile solo fra quelle unità che sono gli stati e i gruppi di stati. Questo non elimina la guerra: anche nel futuro regime di libera con-

correnza statale, la moralità umana si orienterà insensibilmente verso due opposti poli e tra la morale creatrice e l'improduttiva il conflitto diventerà di nuovo inevitabile: come sempre, la morale creatrice vincerà l'improduttiva. Naturalmente, tutte le nostre simpatie sono sin d'ora per quello sciagurato che, non avendo trovato sulla terra nulla che corrisponda alla sua idea morale e dovendo per forza aderire a qualcuna di queste cinque o sei moralità statali che la terra gli offre, dirà «massacratemi se volete ma io non aderisco ad alcuno Stato; io non sono contento: la moralità statale di cui io ho bisogno non c'è». Quello sciagurato è, e sarà sempre, il più uomo fra gli uomini, quello che porta un nuovo mondo in sè.

L'idea dell'atto adesivo dovrà prima o poi far sentire i suoi effetti sulle leggi che regolano la naturalizzazione. Quest'istituto ci appare già falso ed equivoco nel nome: o si crede davvero ad una nazionalità naturale e allora non c'è istituto giuridico che possa darcela: o si crede invece che il rapporto di sudditanza fra Individuo e Stato possa costituirsi perfettamente anche attraverso un puro rapporto giuridico e allora esula l'idea della nazionalità naturale. Nessuno nasce due volte. Qualunque sia la sua origine, l'individuo non può aderire ad una «nuova nazionalità»: può soltanto aderire ad uno Stato che a lui, creatura morale, si presenti col carattere d'una patria morale.

XIV

La linea che abbiamo seguita attraverso la congerie dei fatti e delle idee, partendo da Marburgo, ci riconduce a Marburgo, alla disputa fra Lutero e Zwinglio. Nazionalismo e liberalismo sono ancora una volta di fronte ma le parti, come abbiam visto, sono oramai perfettamente invertite: il liberalismo ha finito col diventar nazionale ed il nazionalismo di Lutero finisce invece col distruggere nello Stato l'idea di nazione, col creare lo Stato organizzatore. La Riforma spezzava la grande unità spirituale del Cristianesimo perchè l'individuo potesse, attraverso l'idea nazionale, rientrare nella libera umanità: oggi invece l'individuo ha bisogno di spezzare l'idea nazionale per ritrovare una nuova vivida unità umana. Si matura oggi quello che sarà forse il grande fatto tipico del nostro tempo: la rientrata dell'individuo nell'umanità non in onta allo Stato, come avrebbe voluto il liberalismo, ma attraverso lo Stato.

Dove comincia l'umanità e dove finisce? Come si fa per ritrovarla? Che faccia ha? Ecco un punto che merita d'esser brevemente chiarito. Il nostro ottimismo non è quello del secolo XVIII, non è più l'ottimismo di Rousseau (*): quello era,

---

(*) « La Providence de Jean-Jacques, c'est le Dieu du

se si può dir così, statico: il nostro è invece tutto dinamico. Gli uomini migliori del secolo XVIII e del XIX in parte, hanno creduto ad una perfezione raggiungibile nella società umana e fissabile una volta per tutte: a questa stabilità nella perfezione noi non crediamo più. Per noi, figli del secolo della storia, nulla è più insopportabile di questa cristallizzazione che forma la base di tutti i sistemi liberali, nulla è più insopportabile di questa grazia accomodante, di questa «armonia» di cui si inebria il buon Bastiat. Per noi la società umana è una ansiosa disarmonia, un equilibrio instabile che solo un ininterrotto movimento può perennemente ricostituire. La realtà incalzante della vita umana non ci appare che sotto forma d'an-

---

coeur et de la nature organisée et consolatrice...» (P. M. Masson, *Op. cit.*, vol. I, p. 100). Se non erro, come costruzione filosofica, in questo ottimismo naturalistico di Rousseau, in questa identificazione di Dio con la natura, così antipatica allo spiritualismo cristiano e, se ben si osserva, così contraria allo stesso genio di Rousseau che è il meno «panteistico» che si possa immaginare, deve entrare una forte influenza intellettuale esercitata forse, per vie più o meno dirette ma per una notevole parte, da idee stoiche. Marco Aurelio fu certamente noto e caro anche a Rousseau: Marco Aurelio è, si può dire, uno dei santi dell'epoca. Sulle orme di Rousseau, gli uomini della Rivoluzione quando vogliono citare esempi di sublime virtù, citano Seneca, Epitteto e Marco Aurelio. (v. Masson, *Op. cit.*, v. III, p. 247). Del resto le analogie spirituali fra le due epoche, quella che precede il trionfo di Cristo e quella che precede lo scoppio della Rivoluzione, sono evidenti: l'una e l'altra più che di idee «vere», hanno oramai bisogno di idee «utili», di idee «umane», piene cioè di una pratica relatività, di una virtù consolante.

titesi e noi inseguiamo eternamente una sintesi che ci fugge dinnanzi fluida ed irraggiungibile come Aretusa. La guerra per noi è una necessità eterna dell'essere: la società umana è una costruzione perenne attraverso una perenne distruzione. L'umanità sanguigna, sensuale, che erutta da quel gran cratere fangoso che è il genio di Diderot non è meno vera nè meno necessaria dell'umanità candida che, come un'ala di colomba, trepida nei canti di Ruckert. Bisogna saper comprendere ed amar l'umanità soprattutto nella sua dinamica angosciosa: bisogna saper comprendere ed amar l'umanità non solo quand'essa accenna ad adagiarsi morbidamente nei suoi dolori ma anche, e soprattutto, quando essa si scuote, si accieca, si insanguina. E se questa faccia si chiama empietà, tanto peggio! Il mondo ha bisogno di empietà.

Il nostro ottimismo non può significare che una fede infinita nella virtù costruttiva dell'azione quando l'azione sia intesa non nel senso estetico con cui l'intendono i nostri giovincelli ma nel senso morale per cui un uomo d'idee che inquadri solidamente il suo pensiero nella coscenza morale, è il primo degli uomini d'azione. Nel suo *Essai sur la littérature anglaise*, il cattolico Chateaubriand rimproverava a Lutero di non aver voluto a Marburgo mettersi d'accordo con Zwinglio, di « non aver voluto mettersi al disopra delle sue idee ». Alessandro Vinet, il liberale protestante, rispondeva al liberale cattolico: *N'est-il pas possible que*

Jesus-Christ et Luther, à son exemple, aient estimé que la plus grande des conceptions est de préferer la verité à toute chose? Je dis la verité, puisque pour chacun de nous, notre opinion ou notre conviction est la verité. Ce principe de conduite est la gloire distinctive des âges chrétiens. L' histoire moderne lui doit ses principaux caractères et son plus grand intérêt, et depuis longtemps la conscience generale rend hommage à ce disintéressement qui met une pensée à plus haut prix qu'un empire... Luther, en renonçant au protectorat de l'Europe plutôt qu'à une seule de ses convictions, a faite oeuvre de bonne politique, en même temps que d'abnegation (*) ». È questo il monito che ci viene ancor oggi da Lutero: per costruire bisogna saper distruggere le cose e le idee che hanno fatto il loro tempo: per costruire, tranne la propria idea, bisogna saper distruggere tutto e, innanzi tutto, la propria esistenza, la propria fortuna, i propri vantaggi materiali, il favore dei contemporanei, la grazia accomodante con cui l'istinto conservatore degli uomini tenta di avviluppare e di soffocare la nostra originalità morale. Per essere un costruttore, bisogna, innanzi tutto, che l'individuo non tema quella che i suoi contemporanei hanno convenuto di considerare empietà. Bisogna che il suo ottimismo

---

(*) *Études sur la littérature française au XIX siècle*, vol. I, p. 366 e seg.

significhi non armonia ma movimento. Senza questo suo eroico impulso distruttore, lo stesso Cristianesimo sarebbe oggi ancora nelle catacombe o, tutt'al più, noi saremmo ancora i sudditi ignavi di qualche imperatore Foca o di qualche Cantacuzeno.

Oggi tutti sentiamo che lo Stato si muove con impetuosa giovinezza alla conquista della terra e che l'individuo si muove attraverso lo Stato, *mobilis in mobili*. Di questa rientrata dell'individuo nell'umanità, la famiglia sarà il più agevole veicolo. Fra gli organismi innumerevoli che l'individuo può oggi creare, la famiglia è ancora quella in cui esso può infondere le sue più intime, le sue più delicate virtù costruttive. L'istituto essenziale per la prosperità d'un popolo è la famiglia: la riserva morale che ogni popolo tiene accumulata in se stesso, si rinnova e si conserva *familiariter*: ad ogni famiglia è affidata una parcella di questo invisibile patrimonio comune su cui tutte le istituzioni politiche, di qualsiasi genere esse sieno, hanno il loro durevole fondamento. Chi ha un po' viaggiato il mondo, sa come la salute morale e fisica d'ogni popolo sia in rapporto costante non con la sapienza degli istituti politici nazionali ma con la moralità di quell'istituto eminentemente sociale che è la famiglia. Se nella vita dei popoli potessero farsi le audaci esperienze repentine, i capovolgimenti che l'aviatore Pégoud tentava nelle vie dell'aria, si scoprirebbe una bizzarra analogia fra la scienza dell'aviazione e la scienza

delle costituzioni: come Pégoud, capovolgendo improvvisamente il suo aeroplano, dimostrava l'inutilità di tutte le formule tecniche escogitate per l'inclinazione delle ali e per l'equilibrio generale della macchina, così, presso un popolo dotato d'una salda struttura familiare, un capovolgimento invisibile, repentino, di tutto il sistema d'equilibrio costituzionale, dimostrerebbe la perfetta inutilità d'ogni sapiente formula dottrinaria: il popolo dotato d'una ricca riserva di moralità familiare non si accorgerebbe neppure del cambiamento e col nuovo equilibrio costituzionale continuerebbe a vivere calmo e tranquillo come con l'antico. Gli istituti politici son quali li fa la moralità dei singoli popoli: la loro storia è inseparabile dalla storia delle idee e della moralità generale. Questa storia di « nazioni civili » che pretendono distinguersi da « nazioni barbare » è oramai una vecchia storia rancida e scocciante che dovrebbe fare arrossire sino alla radice dei capelli gli eredi della civiltà greca e della civiltà cristiana. I Greci lodavano già Alessandro per aver trattato Greci e Persiani, Elleni e Barbari, alla stessa maniera, per aver riconosciuto cioè come i popoli potessero distinguersi l'uno dall'altro non per nazione ma solo per diverso grado di moralità (*). Chi, dopo

---

(*) E. Zeller, *Op. cit.*, parte III, sez. I, p. 307. L'elogio d'Alessandro ci è conservato in Plutarco: τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν..., Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν. οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλεσιν ἡγεμο-

quasi duemila anni di civiltà cristiana, in piena cristianità, osa ancora parlare di «barbaro» in senso nazionalistico cioè in un senso pre-cristiano e pre-stoico, quello è oggi il vero barbaro, una specie di troglodita sciocco e cocciuto.

Coraggioso compagno di viaggio, la terra è ancora giovane e bella. Il mondo, dopo tanta bufera, ti s'apre dinnanzi con un gran verdeggiare di terre, con un gran tremolar di marine. Mettiti in moto, impara a conoscere la terra e dovunque trovi una robusta salute morale e fisica, fermati e crea il tuo piccolo mondo e lascia che i filistei strillino. Crea il tuo piccolo mondo e riempilo di marmocchioni solidi che menino pugni ma che abbian tanto di core! Lascia che anch'essi, sui vent'anni, faccian come te e si scelgano e si creino il loro mondo e se qualcuno anche dopo i venti anni mostrerà d'avere i buoni pugni d'un distruttore, lascia che picchi e che distrugga e ricostrugga purchè egli creda moralmente necessario quello che fa. Ti auguro con tutta l'anima mia che verso i settant'anni, in una sera di Natale piena di neve e di stelle, tu possa vedere i figli dei tuoi figli, disseminati fra i più lontani popoli, cittadini delle più diverse nazioni, ritornare nella tua vecchia casa che, rischiarata da un

---

νικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος... εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκὼν τὰ πανταχόθεν... πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας..., συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθούς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς.

buon fuoco rosso, sarà un piccolo porto tranquillo per tutti i popoli, *parvus gentium portus.*

Dalla famiglia penetrata di cosmopolitismo morale usciranno sempre più numerosi i nuovi arditi costruttori. Da una famiglia di questo genere è uscito uno degli apostoli del nuovo evangelo, Carlo Marx. La casa dell'avvocato ebreo di Treviri in cui Carlo Marx nacque, era davvero un *parvus gentium portus.* I lari domestici, gli spiriti familiari, erano Voltaire e Shakespeare: Shakespeare rimase sempre il poeta prediletto, il demone familiare dell'apostolo socialista. La madre era più olandese che tedesca: il francese e l'inglese eran lingue dell'uso domestico, non meno care del tedesco. Gli amici di casa erano i von Westfalen, i genitori del barone Edgardo von Westfalen, mezzo scozzese, uomo di coltura cosmopolita che curò la prima educazione letteraria di Carlo Marx (*). La famiglia non si può concepire come un egoismo moltiplicato per due o per tre o per cinque o per sei: la famiglia non può esser più che un piccolo focolare di cosmopolitismo ardente e creatore: il suo prodotto dev'esser l'uomo dotato di ricca energia morale, il cittadino del mondo, e non quello squisito vigliacco, ammorbidito dalle carezze, che non sa più uscire dalle ombre morbide della casa paterna e mormora: « c'è

(*) WERNER SOMBART, *Sozialismus und soziale Bewegung*, p. 57-58.

forse qualche cosa da fare nel mondo ma è inutile che la faccia io: Dio provvederà! ».

L'umanità cammina e chi si adagia, chi si nega al movimento, chi non cerca per sè e per l'umanità qualche nuova via, non ha core d'uomo. Non c'è gran core di poeta che non sia preso, innanzi tutto, dall'amore delle ardite costruzioni politiche, dei sistemi universali. Dante, Milton, Schiller! Noi siamo umili e oscuri ma questo palpito non ci manca: non avendo ancora saputo dare agli uomini nulla che fosse degno di loro, mentre scriviamo le pagine frettolose che potrebbero tramandare il palpito della nostra fede ansiosa, un'umile speranza canta sommessa: « ora forse potresti morire contento: la tua vita non sarebbe stata del tutto inutile ».

Addio, Ginevra, madre dei profondi pensieri! L'umanità cammina ed io non posso dare più d'un'ora alla quiete del tuo lago. I tuoi sogni non possono essere più i miei ma io ti amerò sempre un po' perchè tu mi hai aiutato a ritrovare me stesso. Tu, nuova Roma taciturna, mi hai fatto meglio comprendere l'antica e mi hai fatto sognare la futura. Dalla tua isola dei cigni, attraverso i fastigi del tuo piccolo San Pietro, io amo rivivere la serata lontana del Palatino, io rivedo la gran luce d'oro laggiù effusa fra le masse verdi dei pini marittimi. Di tra le rovine delle case imperiali, vedo il cielo farsi di berillo all'occidente e l'onda lieve dei colli lontani farsi tutta azzurra. Il tramonto ha la soave maestà d'un addio: par che una grande idea vi

dilegui fra muti splendori. Di tra le case sgretolate dei Cesari, la voce pia di Marco Aurelio mormora adorando: «la natura è buona».

No, dolce stoico, la natura non è buona: questa splendida fantasmagoria non m'incanta: essa non è che un ingannevole giuoco dell'aria, della luce, dei sensi: al disotto è un'immutevole angoscia oscura, quella stessa che mi sta assidua nel buio del core. La natura ci incalza, urgente e spietata, e tra i magnifici bagliori di questo tramonto romano, io mi sento più che mai angoscioso, incalzato, fuggitivo. Guardo al disotto di me il Foro grigio, la corona variopinta delle chiese cristiane, la massa greve dei palazzi e delle torri; la muta scena quasi tre volte millenaria nel suo nucleo animatore, non sa parlarmi che d'una eterna fuga angosciosa. Rivedo il povero fuggitivo qui, sui miei passi, tra questi immensi blocchi di marmo che la sua ansia barbarica ha spezzati, ha sgretolati: spezzato questo superbo Olimpo marmoreo, ecco che si rifugia là nella quadrata torre medioevale, ferreo e sognante. L'angoscia lo raggiunge anche là dentro, lo incalza, lo sospinge: ecco che fugge attraverso la chiesa romanica, eccolo di nuovo all'aperto, smarrito ed inebbriato laggiù, tra gli avanzi del Foro ed ecco che i marmi delle sue chiese ritrovano per un attimo la bellezza pagana. La natura non gli dà tregua: guardatelo là ora come si torce smanioso tra i marmi barocchi. Ma esso già non è più là dentro, nelle chiese del Gesù stuccate: non è più a Roma: è scomparso ad un

tratto, come un fiume nella profondità della terra. Dove ricomparirà? Eccolo, è qui, è in te, o nuova Roma taciturna, è nel tuo piccolo severo San Pietro [10]. Egli che fuggiva da secoli, cercando l'Uno nello spazio, nell'estensione, in te, o mia piccola Ginevra, ha imparato a cercar l'Uno nella profondità, entro di sè, nella coscenza implacata e solitaria. Qui, per l'eterno fuggitivo, Dio fu veramente *Altitudo*. Ma neppure qui, o Ginevra, neppure in questa tua sognante profondità alpestre, cessa l'angoscia. L'umanità cammina e la tua ora, o Ginevra, è già passata. L'uomo riprende già il suo viaggio ansioso verso il nuovo altare. Quale abbagliante prigione, quale « armonia » potrà mai rattenerti, povero fuggitivo immortale?

XV

« Ecco un famoso patriota! » mormora forse qualche lettore che ha avuto la pazienza di legger sin qui. « Ecco uno di quegli uomini che amano il loro prossimo ma da lontano: in questo libro scritto in italiano e da un italiano, l'autore ha tutta l'aria, nel parlar di rispettosa simpatia per tutti i popoli, di dimenticare proprio quel popolo che è, o dovrebb'essergli, più vicino ». Se il libro lasciasse quest'impressione, esso avrebbe mal tradotto il sentimento e il pensiero. Avere una rispettosa fede per tutti i popoli per poi disperare dell'italiano, sarebbe un farsi nazionalista italiano alla rovescia, cioè nel peggiore dei modi. Nessun pregiudizio, per quanto cieco e passionale, può bastare da solo a farci dimenticare il paese che ci appare col volto caro di nostra madre e che ha dato al nostro pensiero la sua veste più familiare. Certo, se l'Italia nell'avvenire dovesse perdere il suo tempo per formare per allevare un quadrupede abbaiante o ragliante contro tutta l'umanità, la cosa non potrebbe interessarci. Deboli, vanitosi, accecati e traviati dalla passione, noi restiamo uomini: la cosa non ci riguarderebbe quindi in alcun modo. Ma l'Italia, ne siamo sicuri, avrà di meglio a fare e nessuno augura più cordialmente di noi

all'Italia di ridiventare al più presto quella che essa fu in un tempo lontano: una splendida patria morale accessibile a tutta l'umanità.

Essa assunse questo carattere in un tempo in cui l'assumerselo significava rinuncia all'originalità politica nazionale, rinuncia al proprio avvenire. In un tempo in cui lo sviluppo morale dell'umanità esigeva il sacrificio delle vecchie unità spirituali e la formazione dell'idea nazionale, l'Italia pagò con la schiavitù l'orgoglio di farsi maestra dei popoli, divulgatrice di idee universali. Da allora essa è rimasta chiusa alle grandi correnti rinnovatrici dell'Europa, e, non avendo partecipato in modo diretto al rinnovamento europeo, si trova oggi a dover elaborare ancora un'idea nazionale che ha, necessariamente, poca originalità d'impulsi quando in tutta l'Europa l'idea dello Stato tende già a spezzare l'involucro dell'idea nazionale come troppo angusto. L'Italia tende invece ad insistere con troppa compiacenza su questa idea di nazionalità cui ella giunge in ritardo quando l'idea è forse già alla fine del suo sviluppo storico iniziatosi con la Riforma. Bisogna augurarsi con tutta l'anima che la storia d'Italia non debba riassumersi tutta in contrattempi tragici, che l'Italia cioè che perde la sua originalità politica per farsi maestra di idee universali quand'è tempo di idee nazionali, non perda oggi di nuovo la sua originalità politica per farsi maestra di idee nazionali quand'è tempo di idee universali. Auguriamoci che in questa nostra terra vulca-

nica non si sia del tutto spento il fuoco dissolvitore. Questo è il momento: la guerra rituffa l'uomo nell'umanità e dal tuffo violento l'uomo riesce rinnovato e rinnovatore, con le vene calde. L'Italia non avrà più tempo per adagiarsi comodamente nelle sue vecchie idee: *novus nascitur ordo!*

Ogni popolo ha ancora una forte tendenza a monopolizzare in un senso nazionale quello che i suoi uomini migliori hanno dato all'umanità, all'universalità delle nazioni. Quanto più copiosa è la messe di idee universali che un popolo ha dato all'umanità tanto più assurda e insopportabile ci appare oggi questa pretesa. Da questo punto di vista, il nazionalismo tedesco è in particolar modo mostruoso. La forza vivificatrice del pensiero tedesco è ancora tutta nell'ardore universalistico dei suoi uomini, nel loro esuberante cosmopolitismo morale. La necessità di dare un nuovo impulso idealistico alla nuova unità politica della Germania spiega in parte il nazionalismo tedesco, spiega l'austerità pugnace di un Treitschke ma non la giustifica. Ogni popolo continua a trarre i suoi migliori impulsi, la sua miglior forza, dalla sua intima struttura morale, da quel durevole buon fondo d'umanità da cui, in sostanza, quelli stessi che si soglion chiamar gli « uomini rappresentativi della nazione » hanno tratto i loro pensieri più forti e più soavi, È sola questa riserva morale, infinitamente varia d'intensità nello spazio e nel tempo ma universalmente omogenea nella sua natura, quella

che dà il colorito nazionale ai vari popoli. Quando la Germania si sforza di elaborare non più idee universali ma idee nazionali, essa è costretta a intaccare la sua riserva, a viver parassitariamente sul suo passato, a danno cioè dell'umanità addensata in lei. Il suo fascino, la sua forza migliore, era ed è nell'intensità di questa riserva che il nazionalismo tedesco minaccia di assottigliare. Ecco quel che pensava della Germania un giudice non sospetto, Alessandro Vinet: « *Je suis peu disposé à en croire sur parole l'exaltation patriotique de certains écrivains allemands, au dire desquels la nation aurait inventé tous les sentiments nobles et délicats dont s'honore et s'embellit la civilisation moderne. N'en ai-je pas vu qui transportaient sans façon au « germanisme », réligion de leur façon, tous les bienfaits dont l'Europe entière, cis et transatlantique, s'accorde à faire honneur au christianisme? Mais il n'est guère possible de méconnaître l'importance morale d'une race dont le mélange avec la race celtique et la race romaine a décidément, sous les auspices du christianisme, créé le moyen âge et les nationalités modernes. Si l'élément latin est partout, l'élément teutonique est partout aussi; mais sans doute c'est en Allemagne qu'il faut surtout le chercher. Et ce n'est pas assez de vanter, avec Madame de Staël, cette loyauté de caractère qui répond, chez l'Allemand, à la générosité du Français, à la dignité de l'Anglais; il y a des traits plus distinctifs et plus*

profonds. Il en est qu'on ne peut presque nommer qu'au moyen de la la langue allemande: c'est ce je ne sais quoi de généralement humain (allgemein menschlich) dans le caractère et surtout dans l'esprit, qui permet à l'allemand de tout comprendre, qui l'autorise à dire avec le poète: ' Homo sum et nihil humani a me alienum puto ' (*) ».

Il nazionalismo tedesco è adunque particolarmente maldestro nella sua pretesa di volgere a fini nazionali quel che nella Germania è « universalmente umano ». Il pensiero tedesco anima ancora tutta la coltura moderna non in quanto è tedesco ma in quanto è pensiero, in quanto cioè è umano, universale. L'essere tedesco ci appare non come attributo, non come necessità essenziale di quel pensiero ma solo come una contingenza di cui noi facciamo un elemento empirico di designazione. Il nazionalismo tedesco tenderebbe quindi a quest'inconcepibile inversione, a questo che è già un ridicolo assurdo in termini: far dell'universalità, dell'internazionalità, un attributo della nazionalità tedesca. L'Italia dia ancora al mondo idee umane, universali, ed essa conquisterà il mondo a gara coi tedeschi e farà la miglior guerra contro i cupi nazionalisti teutonici. Bisogna per questo che ognuno si rassegni a rientrare nell'umanità

(*) *Études sur la littératare française au XIX siècle*, vol. I, p. 110-111.

e l'umanità non è quella cosa lontana, filosofica, astratta che tutti credono: fra le cose di questo mondo, a farlo apposta, l'umanità è proprio quella che ci sta più vicina, che ci tocca, che ci avvolge, che ci sollecita giorno e notte; con un po' di buona volontà ogni uomo finisce col ritrovarla anche dentro di sè. È in questo senso che bisogna tutto rinnovare!

Il nostro scenario s'è inabissato: avevamo vissuto tant'anni nel centro d'una esedra contemplando i viali che su d'ogni lato si aprivano intorno a noi e parevano oramai affondati come cunei nell'infinità dello spazio e del tempo. Per quei remoti viali, verso le irraggiungibili punte, noi eravamo assuefatti a vagare con religioso stupore: ad ogni lato un'interminabile schiera di statue in un meraviglioso divario d'atteggiamenti ma composte tutte in una bianca maestà sepolcrale. Ecco ora, per il crollo singolarissimo che la guerra dà ai nostri spiriti, tutta questa magica e barocca prospettiva che la storia ci aveva creata e resa familiare, spezzarsi ad un tratto, sconvolgersi, sparire. Non ci son più nè esedra, nè viali: le statue hanno gittata la loro crosta bianca e camminano insieme con noi: tutt'è oramai su d'un unico piano formicolante e caotico: quel che il giuoco prospettico ci aveva sempre fatto apparire remoto, riappare invece vicinissimo a noi, quasi tutt'uno con noi. Tutto risale concentricamente intorno alla nostra vita dalle profondità dello spazio e del tempo: le circostanze, le idee, gli uomini, le battaglie di

uno, di due, di tre secoli fa, ritornano a vivere oggi in noi con la più vivida urgenza.

Nel regno dello spirito in ognuno di noi che raggiungiamo in questi giorni il mezzo del cammin di nostra vita, questa guerra ha già uccisi due odiosi nemici che sono lo spazio ed il tempo: nessuna generazione forse aveva mai potuto vivere con tanta luminosa simpatia nell'oggi, l'ieri e il domani, nel casolare remoto l'immensità tumultuosa dei continenti e dei mari. In quest'accesa sommità per cui il destino ha voluto farci passare, si ricongiungono due meravigliose vallate: mai forse lo spirito indagatore aveva avuto innanzi a sè un così incantevole orizzonte. Qualche cosa di questa ampiezza rimarrà necessariamente negli spiriti passati attraverso questa guerra, qualche cosa di questa ventilata ed inebbriante sublimità. La morale si farà più creatrice e la poesia più umanamente pensosa. Quando si rituffa nell'umanità, l'uomo riesce più serio, più ardente, più uomo. Poltroni che, dopo la guerra, contate di potervi riadagiare, e più comodamente che mai, nelle vecchie abitudini, voi non avrete un comodo sedere: i morti di cui s'è riempita la terra, vi diranno ovunque «non vi sedete sulle nostre ossa; camminate!»

NOTE

(1) I giovani pubblicisti svizzeri onorano molto Vinet ma lo leggono poco: leggendo Vinet, è impossibile non vedere come la sua opera sia ben spesso l'esplicita refutazione, la condanna dell'opera di Rousseau e di Calvino. L'intolleranza calvinistica di Rousseau non poteva certo piacer troppo all'apostolo della libertà religiosa. In una nota della *Liberté des cultes* (p. 315-316), Vinet cita, a documentare l'intolleranza di Rousseau, alcuni brani della «Lettera a Christophe de Beaumont» in cui il ginevrino dice, fra l'altro: «Je ne crois qu'on puisse légitimement introduire en un pays des réligions étrangères sans la permission du souverain; car si ce n'est pas directement désobeir à Dieu, c'est désobeir aux lois; et qui désobeit aux lois désobeit à Dieu. Il est bien différent d'embrasser une réligion nouvelle ou de vivre dans celle ou l'on est né; le premier seul est punissable. On ne doit point laisser établir une diversité de culte». E Vinet commenta: «Il est bien étrange que l'apôtre de la liberté ait ainsi dogmatisé en faveur du plus terrible esclavage, d'un esclavage que l'indifferentisme tout seul peut entendre annoncer avec tranquillité... De toutes les tyrannies que l'homme peut se plaire à exercer sur l'homme, je n'en connais point de plus odieuse...».

Certi difensori della libertà di coscenza — continua Vinet — non difendono che il loro diritto senza pensare a quello degli altri.

Nella stessa *Liberté des cultes* poi è una critica completa del sistema teocratico. Fra l'altro, in una nota a p. 293-94, è detto: « Le parallèle que nous venons de faire entre la teocratie (Giudaismo) et le gouvernement spirituel (Cristianesimo) pourra faire ouvrir les yeux sur l'abus qu'on voit faire si souvent des doctrines et des faits de l'Ancien Testament. C'est cette malheureuse confusion de deux systèmes distincts, qui a occasionné dans l'Église tant de paroles et d'actions violentes. C'est elle qui a fait écrire au profond et zélé Calvin un livre destiné a montrer *haereticos jure gladii coercendos esse* ».

Peraltro, Vinet giudica più benignamente il «fanatismo logico» di Calvino. « On ne dira jamais avec justice que la logique de Calvin ait été sa seule conscience: disons plutôt que la severité de sa logique a tenu, en grande partié, à la severité de sa conscience ». (*Études sur la littérature française au XIX siècle*, vol. III, p. 430).

(2) Benjamin Constant, teorico puro del liberalismo e politico militante non disdegnoso di popolarità, scopriva nel giornale l'istituto indispensabile per la vita politica d'un popolo libero ma Benjamin Constant, uomo, conoscitore dei suoi polli, dava sul giornale e sui giornalisti un giudizio severo e sprezzante. Nel suo famoso articolo su Benjamin Constant (ristampato nel vol. I dei *Nouveaux Lundis*), Sainte-Beuve diceva (p. 148): « Avant le 18 fru-« ctidor, dans sa brochure des "Réactions politiques" « il a tracé des journaux et des journalistes du temps, « un portrait si peu flatté, que ce n'est pas à nous, jour-« nalistes, de le citer ici ». Ma nel volume, in una nota, Sainte-Beuve riproduce questo giudizio così poco lusinghiero. Eccolo: « Je ne veux point ici blâmer en géné-« rale l'existence des journaux. La nécessité d'écrire « tous les jours me paraît, il est vrai, l'écueil du talent. « Ce calcul journalier, qui fait d'une feuille un revenu,

«qui suppute les souscriptions, qui établit une rétribu-
«tion pecuniaire, si positive et si détaillée, entre le
«lecteur dont on flatté l'opinion, et l'écrivain qui la
«flatte, ne laisse ni le temps ni l'indipendence que de-
«mande la composition d'ouvrages utiles. Le besoin de
«frapper par des réflexions fortes mène à l'exageration;
«celui d'amuser par des anecdotes, entraine à la calomnie.
«Tous ces inconvénients s'aggravent encore par les di-
«sputes personelles, inseparables de cette profession.
«Un journaliste renonce à la dignité d'homme de let-
«tres, à la profondeur du raisonnement, à la liberté de
«la pensée. D'ordinaire un journal est plus mauvais que
«son auteur; et d'ordinaire encore un auteur devient
«plus mauvais par son journal».

(3) «Die Apathie der Stoiker, die Selbstgenügsamkeit Epikurs, die skeptische Ataraxie sind die Lehren, welche dem Geist und den Verhältnissen jener Zeit entsprachen und deshalb auch in derselben den allgemeinsten Beifall gefunden haben. Ebenso entsprach ihnen aber anderseits auch jenes Zurückgehen vom Nationalen auf das allgemein Menschlich, jene Ablösung der Moral von der Politik, welche die Philosophie der alexandrinischen und römischen Zeit auszeichnet. Mit der nationalen Selbständigkeit der Völker wurde auch ihre bisherige Trennung aufgehoben, der Westen und der Osten, Hellenen und Barbaren wurden in grossen Reichen vereinigt, in Verkehr gebracht, in den wichtigsten Beziehungen einander gleichgestellt. Wenn es die Philosophie aussprach dass alle Menschen gleichen Wesens, gleichberechtigte Bürger eines Reiches seien, wenn sie das sittliche Leben als ein Verhältnis des Menschen zum Menschen fasste, welches unhabhängig von seiner Nationalität und seiner Stellung im Staate sei, so hat sie nur zum Bewusstein gebracht, was in den tatsächlichen Zuständen teils verwiklicht, teils wenigstens angelegt war.» E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, parte III, sez. I, p. 13.

(4) W. Sombart, *Op. cit.*, p. 239. Questa idea di «giudaismo» va presa con una certa discrezione. Il Sombart ha sentito il bisogno di riconnetterla col sistema delle vecchie idee deterministiche, del «genio nazionale», della razza, etc. Dopo aver ricordato il fiasco pietoso dell'antropologia nei tentativi di costruir l'uomo nazionale, egli tenta a sua volta di costruire una teoria della nazione, della razza, che è certo meno irragionevole, meno fatalistica delle precedenti ma merita di essere accolta anch'essa con qualche riserva. Se non sbaglio, il Sombart cade un po' nello stesso errore in cui cadono i pangermanisti quando attribuiscono al «germanesimo» quello che è proprio del cristianesimo. Avendo il cristianesimo sino alla Riforma intrecciato nel suo tessuto spirituale idee provenienti da tutti i popoli, ogni popolo frettoloso, nel riconoscere qualche sua idea, è tentato a dire «tutto il tessuto è mio: io sono il tessitore» ma il vero, il grande tessitore, è, e rimane, il cristianesimo e le stesse idee giudaiche hanno ancora valore solo in quanto esse appartengono al tessuto spirituale cristiano che nella sua vasta unità può tenere insieme genialmente intrecciate anche le idee più ripugnanti tra loro come le idee mosaiche e le idee evangeliche, le idee giudaiche e le idee greche, le idee latine e le germaniche. Quanto più la società si scristianizza, tanto più l'ebreo è tentato a nazionalizzarsi individualmente, a fondersi coi vari popoli tra cui è disperso, a scomparire cioè come popolo originale. Solo attraverso il tessuto spirituale cristiano, il giudaismo è vivo ed operante: dissociato dal cristianesimo, ricongiunto con un costante «genio della razza», il concetto di giudaismo diventa vago, contraddittorio, poco comprensibile. Quali sono i caratteri di questo genio che ci avrebbe dato prima Mosè e poi San Paolo cioè due idee che ci appaiono oggi in piena antitesi, che si eliminano e si condannano a vicenda?

Anche il Sombart, è vero, attribuisce al giudaismo la qualità di un coefficiente: lo considera cioè come un

elemento che, per quanto efficacissimo, non basterebbe da solo a determinare la vita moderna; ma il Sombart ha il torto di voler cercare in un «genio nazionale» quella efficacia determinante che al giudaismo viene invece, per la maggior parte, dal cristianesimo assimilatore e rinnovatore. Le idee giudaiche sono ancora oggi universalmente efficaci non per la permanenza di un «genio nazionale ebraico» ma per la possibilità, nella società umana, di un organismo universalistico quale il cristianesimo. Non il giudaismo ma il cristianesimo è il fatto necessario, essenziale, il fatto dei fatti. Se vi fosse davvero un genio nazionale giudaico, operante con efficace costanza, il cristianesimo non sarebbe più che un coefficiente del giudaismo. Tutto, invece, storia e ragione, ci assicura del contrario: il giudaismo è un coefficiente del cristianesimo, coefficiente importantissimo, se si vuole, ma nulla più che un coefficiente. Non sono i giudei che hanno fatto il cristianesimo ma invece il cristianesimo che ha fatto i giudei quali essi ci appaiono oggi. È proprio l'origine desertica dei giudei o non è invece, soprattutto, lo sviluppo storico del cristianesimo quel che ha fatto l'ebreo moderno, la creatura razionalizzante che così bene ci descrive il Sombart, la creatura tutta cervello che tende a comprimere sempre più la personalità, a farla scomparire, a far dell'uomo una cosa piccina piccina, incorporea, invisibile, un'entità astratta, un punto geometrico? L'origine desertica è forse pur'essa un fatto necessario ma subordinatamente al cristianesimo: tutti i popoli sono stati utili al cristianesimo, nessuno indispensabile. Se l'origine desertica bastasse davvero da sola a determinare in un popolo una prevalente attitudine razionalistica, questa attitudine si sarebbe potuta trovare non solo nell'ebreo, ma, più o meno, in tutti i popoli della famiglia semitica, tutti, più o meno, di origine desertica. E allora perchè mai fra i semiti, il popolo desertico per eccellenza, l'arabo, che ha avuto col cristianesimo contatti soltanto periferici, ci apparirebbe ancora come uno dei

popoli più sprovvisti di attitudini razionalistiche, come il più antiscientifico? (vedi Renan, *Averroès et l'Averroïsme*). L'elemento da mettere in rapporto con l'origine dei giudei per formare il «giudaismo» non è, come crede il Sombart, precisabile con le idee poetiche «climi nordici, paesi delle foreste» ma va invece inciso nitidamente con l'idea: «civiltà occidentale: cristianesimo». Il Sombart è stato forse un po' troppo tentato dalla bellezza poetica di un'antitesi quasi victorhughiana: il genio del deserto da una parte, il genio della foresta dall'altra. Quando nell'idea di «giudaismo» si tenta di dissociare i due elementi «origine desertica» e «cristianesimo», quando si tenta di invertire il rapporto che li associa, quando si impicciolisce il cristianesimo a favore dell'origine desertica, attraverso l'idea di «giudaismo» io non vedo più l'ebreo moderno razionalizzante ma vedo in confuso tutta la famiglia semitica con la sua ricca varietà di attitudini: l'Arabo empirico dallo spirito profondamente antirazionalistico, l'Assiro organizzatore di imperi, il Fenicio marinaro, maestro di Ulisse.

Le idee giudaiche sono ancora efficaci in quanto esse non sono più nazionali, in quanto cioè il cristianesimo le ha fatte universali, religiose. L'idea liberale, per esempio, potrà ben essere giudaica in qualche suo elemento originario e coincidere anche con attuali interessi giudaici, ma è certo che non essa avrebbe mai fatto un passo nel mondo se il cristianesimo non l'avesse suggerita come un'idea sua, come una necessità religiosa.

Dopo venti secoli di civiltà cristiana, la parola «giudaismo» ci suggerisce oggi immediatamente l'idea di un elemento tipico e possente del cristianesimo e ci vuole invece un certo sforzo di riflessione per vedere in essa la sintesi delle attitudini spirituali di un popolo geniale.

(5) Il Masson nella sua opera ha notevolmente accentuata l'influenza della Bibbia, e dei Profeti in par-

ticolare, sulla coscenza religiosa di Rousseau. Più di quanto si credesse sinora, la Bibbia ha dato alimento alla sua morbidezza idilliaca e sensuale e, nello stesso tempo, ai suoi sogni di vendetta, di giustizia sociale, torbidi e immensi. Isaia era il profeta prediletto per il suo poetico ardore, per l'anelito alla giustizia, alla pace universa: Geremia gli era caro per la sua flebile disperazione. (*Op. cit.*, vol. II, p. 241 e seg. e p. 17, e vol. I, p. 216).

Quanto alla «religione civile», il Masson conferma l'ispirazione tutta calvinistica di questo famoso capitolo del *Contratto sociale*. «Pour un citoyen de Genève — dice il Masson (vol. II, p. 198-199), — qui n'ignore pas que l'Etat est en même temps une Église, et que le souverain est doublé d'un «législateur écclesiastique», que la foi nationale est la première forme du civisme, et que la cité chasse de ses murs le citoyen indigne qui ose douter de Dieu ou de son Christ, pour celui qui, tant de fois, entendit ses pasteurs exhorter «le magistrat chrétien» a faire régner Dieu dans la «petite Sion», il est impossible de concevoir un État qui ne soit pas bâti sur un dogme. En dépit de quelques defaillances intellectuelles, que j'ai notées, la Genève du XVIII[e] siècle est encore unanime à croire en Dieu et à s'appuyer sur lui. Le christianisme de Genève peut être travaillé par des inquietudes et anémié dans son contenu; mais il garde, à tout le moins, chez tous cette religion essentielle que réclame le Contrat pour fonder une morale et une société; et les quelques libertins qui se refusent à cette profession de foi, s'ils n'ont pas été bannis, on s'ils ne se sont pas exilés eux mêmes, se résignent à partager extérieurement la croyance commune. Dans le code religieux du *Contrat social*, dont les articles, ou plutôt les oracles sans appel, semblent extraits d'un supplément au *Levitique*, c'est bien l'âpreté inflexible de Calvin qui survit, et l'esprit sans mansuétude des vieux consistoires genevois».

Quanto ai vari progetti di «religione civile» elaborati

dalla Convenzione e specialmente dal cittadino Lanthenas, il Masson tende a diminuire la responsabilità di Rousseau per accrescere quella di Raynal (vol. III, p. 232). D'altro canto, il Masson accentua l'influenza di Rousseau sulla coscenza religiosa di Robespierre in cui l'ispirazione calvinistica domina sovrana (vol. III, p. 238).

(6) Uno dei più acuti pubblicisti inglesi, il Pollock, *History of the science of politics*, p. 104, assicura che le idee del Bentham sono state male apprezzate nel continente in generale e in Germania in particolare. Il Pollock ricorda anche (p. 120) l'influenza europea dell'opuscolo giovanile di Guglielmo von Humboldt.

Questo scritto di Guglielmo von Humboldt, in una storia dell'idea liberale, meriterebbe da solo un capitolo. Il celebre opuscolo dal titolo *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792), è, secondo il Treitschke, un documento dell'acceso idealismo giovanile dell'Humboldt, dell'estetismo idealistico regnante ai bei tempi di Weimar e di Jena. Allora per gli spiriti forti, lo Stato non era che «un male necessario» e si esigeva piuttosto la libertà dallo Stato, che la libertà nello Stato «Diese Lehre — dice il «Treitschke, *Politik*, vol. I, p. 79-80 — ist ein Product «der Kleinstaaterei jener Zeit über das wir uns nicht «wundern dürfen. Humboldt selbst hat an dieser seiner «Jugendidee nicht festgehalten. In den Zeiten der Noth «hat auch er sich der Zwangsgewalt des Staates unter«stellt und dadurch bewiesen, dass er wusste, was «Freiheit im Staate heisst». Simile in questo a tutti i teorici del liberalismo costretti a governare, anche l'Humboldt nel 1809, ministro dell'istruzione pubblica del regno di Prussia, dovette, a quel che pare, mettere in disparte le sue teorie giovanili e promuovere quell'intervento dello Stato che piaceva così poco all'autore dell'opuscolo liberale. «In seiner früheren Schrift hatte «er sich auch gegen die offentliche Erziehug ausge«sprochen und der freien Privaterziehung den Vorzug

«gegeben. Jetzt war er genötigt, vor allen Dingen für «die öffentlichen Schulen von Staats wegen zu sorgen». (BLUNTSCHLI, *Geschichte der neueren Statswissenschaft*, p. 443).

Certo è che quando, nel 1852, divulgandosi la grande edizione humboldtiana, l'opuscolo riapparve integrato dal sistema di idee generali cui esso apparteneva, tutta l'Europa, che subiva più che mai il fascino di quello spirito veramente sovrano, rimasto sempre giovine, salutò il vecchio opuscolo liberale come una fresca ed eccitante novità, come una rivelazione. L'opuscolo humboldtiano provocò in tutta Europa una vivace ripresa liberale nel senso dei «limiti» da imporre finalmente all'attività statale. L'ispirazione humboldtiana è un po' dappertutto: è nel famoso *On Liberty* dello Stuart Mill, è in Francia negli scritti del Laboulay, l'editore di Benjamin Constant, è in Ungheria negli scritti del barone Eötvös. Herbert Spencer aderisce con *Social Statics*, etc.

(7) «Je ne sais quoi, à son approche, glaçait l'en«thousiasme... Je le vois encore, sur le derniers temps «de la Restauration, avec son visage fin, amaigri, de «jeune veillard, ses longs cheveux négligés et pendants, «sa taille de peuplier, avec son pas trainant et son «attitude délabrée, exhalant de toute sa personne je «ne sais quelle senteur de musc qui rappelait l'ancien «muscadin...» (*Nouveaux lundis*, vol. I, p. 428).

Ecco un fine giudizio di Alessandro Vinet sull'*Adolphe*: «" Adolphe ,, est un des livres les plus spirituels qu'on «ait écrits. Cet esprit est celui de notre époque. Les «grands hommes du grand siècle n'en avaient pas tant. «Ils étaient plus profonds et plus riches que nous, «quoique nous ayons un faux air de l'être davantage «mais décidément notre siècle a plus d'esprit monnayé, «plus de cet esprit qui nait de la decomposition de «toutes choses: ne sait-on pas qu'en se putréfiant «certaines substances deviennent lumineuses? Le travail «de décomposition qui multiplie les aspects et les reflets,

«vaut-il ces grandes vues, ces pensées simples qu'on «appellait alors de l'esprit et même du bel esprit?

(8) Salviati: Or tornando alla materia, dico, che le cose scoperte nei cieli ai tempi nostri sono e sono state tali, che posson dare intera soddisfazione a tutti i filosofi, imperocchè e nei corpi particolari e nell'universale espansione del cielo si son visti, e si veggono tuttavia accidenti simili a quelli che tra noi chiamiamo generazioni e corruzioni, essendo che da astronomi eccellenti sono state osservate molte comete generate e disfatte in parti più alte dell'Orbe lunare, oltre alle due stelle nuove dell'anno 1572 e del 1604 senza veruna contradizione altissime sopra tutti i pianeti: e in faccia all'istesso Sole si veggono, mercè del telescopio, produrre e dissolvere materie dense e oscure, in sembianza molto simili alle nugole intorno alla terra, e molte di queste sono così vaste che superano di gran lunga non solo il Sino Mediterraneo ma tutta l'Africa e l'Asia ancora. Ora quando Aristotile vedesse queste cose che credete voi, signor Simplicio, ch'e' dicesse e facesse? *(Dialogo dei massimi sistemi).*

I disegni fallici con cui Galileo ingiuria mentalmente l'avversario sono ancora ben visibili nei fac-simili dei manoscritti galileiani. (Ediz. nazionale delle opere).

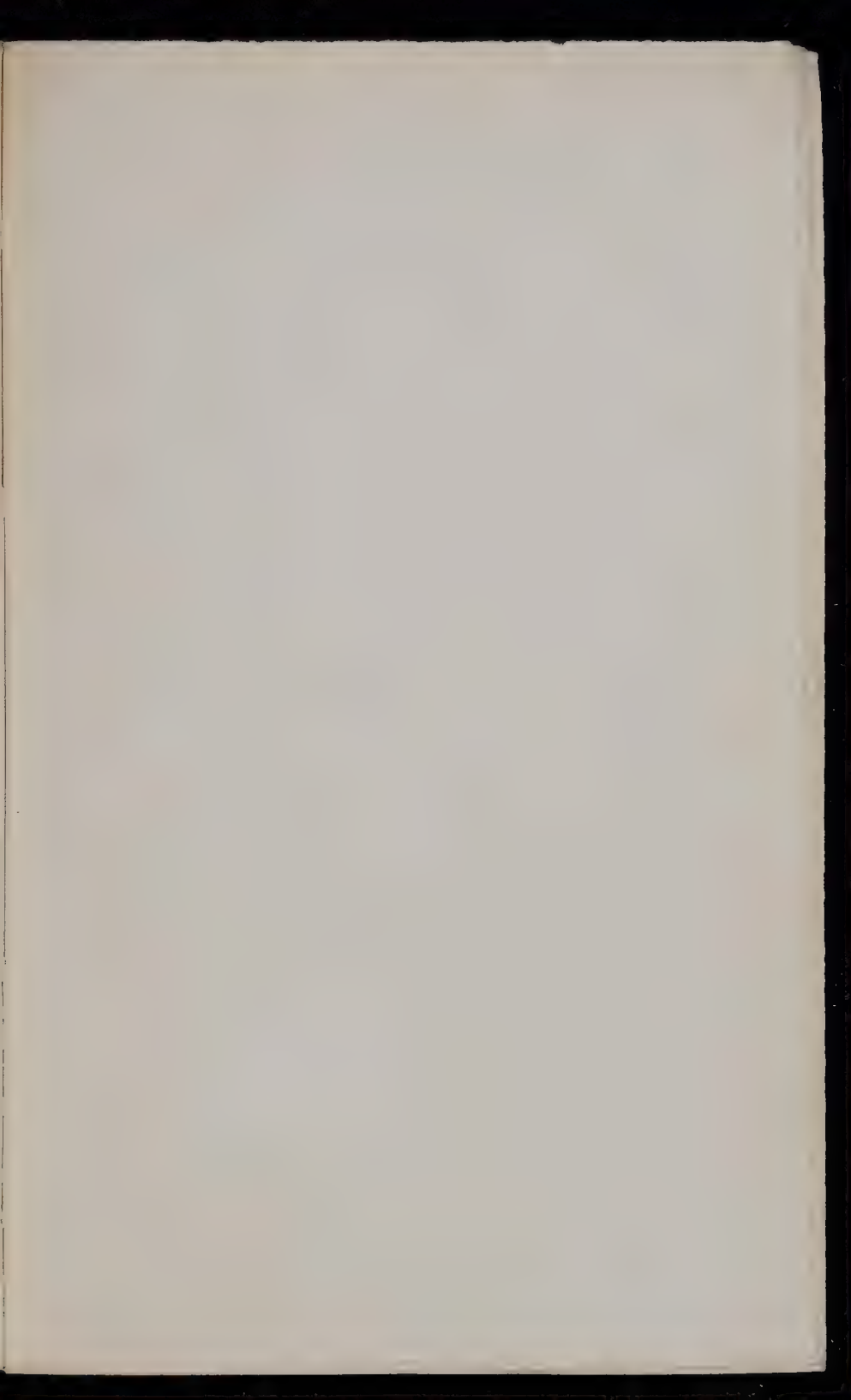
(9) I «giovani liberali» di solito non hanno neppure una nozione vaga delle origini e dello sviluppo storico dell'idea liberale. Recentemente uno di essi, un professore, credo, dimostrava nell'*Azione* di Milano, e con un certo sussiego dottorale, come l'idea liberale non avesse niente di comune con la Rivoluzione francese, com'essa fosse una cosa tutta italiana, inventata in Italia dai ministri riformatori nelle nostre piccole corti del Settecento. Il bravo giovanotto scopriva così le origini del liberalismo proprio in quel vasto movimento europeo che si suol chiamare del «Dispotismo illuminato», in quella tesi riformistica cioè che, a farlo apposta, nel Sette-

cento, forma proprio il contrappeso illiberale della tesi individualista.

Si noti che in questi «ringiovanimenti» del liberalismo, la parte direttiva è quasi sempre assunta da giovani israeliti nazionalizzati. Tutta la struttura economico-politica del mondo moderno ha così l'aria di reggere sull'equilibrio faticoso dei due giudaismi opposti: il nazionalistico e il liberale.

([10]) In un suo articolo su A. Vinet, a proposito degli *Études sur Blaise Pascal*, Sainte-Beuve ci ha dato, come si direbbe oggi, la «sensazione» di quest'abisso spirituale che intercede fra il San Pietro di Roma e il San Pietro di Ginevra. È una delle più belle pagine di Sainte-Beuve. «Il y a neuf ans — dice il critico francese — je revenais de Rome, — de Rome qui était encore ce qu'elle aurait dû toujours être pour rester dans nos imaginations la ville éternelle, la ville du monde catholique et des tombeaux. J'avais vu dans une splendeur inusitée cette reine superbe: Saint-Pierre m'avait apparu avec un surcroit de baldaquins et d'or, avec de magnifiques tentures et des tableaux où figuraient les miracles d'un certain nombre de nouveaux saints qu'on venait de canoniser. J'avais admiré surtout, d'un des balcons du Vatican, les horizons lointains d'Albano, vers quatre heures du soir. En présence de l'Apollon du Belvédere, j'avais vu notre guide, l'excellent sculpteur Fogelberg, qui le visitait presque chaque jour depuis vingt ans, laisser échapper une larme; et cette larme de l'artiste m'avait paru, à moi, plus belle que l'Apollon lui-même. Un bateau à vapeur me transporta en deux jours de Civitavecchia à Marseille, et de la je courus á Lausanne, où j'étais six jours après avoir quittê Rome. Le lendemain de mon arrivée, au matin, j'allais à la classe de M. Vinet pour l'entendre, — une pauvre classe du collège, toute nue, avec de simples murs blanchis et des pupitres de bois. Il y parlait de Bourdaloue et de la Bruyère. L'Écossais Erskine (le même qu' a traduit la duchesse de

Broglie) était present comme moi. J'entendis là une leçon pénétrante, élevée, une éloquence de réflexion et de conscience. Dans un language fin et serré, grave à la fois et intérieuremente ému, l'âme morale ouvrait ses trésors. Quelle impression profonde, intime, toute chrétienne, d'un christianisme tout réel et spirituel! Quel contraste au sortir des pompes du Vatican, à moins de huit jours de distance! Jamais je n'ai gouté autant la sobre et pure jouissance de l'esprit, et je n'ai eu plus vif le sentiment moral de la pensée. (*Portraits littéraires*, vol. III, p. 508-509).

FINE.

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI - EDITORI - LIBRAI

BARI

ESTRATTO DEL CATALOGO DELLE OPERE DI PROPRIA EDIZIONE

LA "CRITICA" - SCRITTORI D'ITALIA - CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA - FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI - OPERE DI BENEDETTO CROCE - SCRITTORI STRANIERI - BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA - LIBRI D'ORO - TESTI DI FILOSOFIA - COLLEZIONE SCOLASTICA LATERZA - OPERE D'ORIANI - OPERE VARIE.

AVVERTENZE

I libri compresi nel catalogo si spediscono *franco di porto* nel Regno, contro rimessa anticipata del prezzo di copertina, e viaggiano a rischio e pericolo del committente. Chi vuol garentirsi contro possibili smarrimenti o avarie postali deve aggiungere all' importo cent. 25 per la raccomandazione.

Per le richieste dall' Estero, aggiungere il 10 per cento al prezzo di copertina, per le maggiori spese postali.

Per commissioni di oltre 25 lire, si accordano facilitazioni di pagamento, dietro buone referenze.

I libri commissionati non si accettano di ritorno.

Per ogni effetto legale il domicilio s'intende eletto in Bari presso la Segreteria comunale.

45360

ANNO XIV 1916

LA CRITICA

RIVISTA DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

(SERIE SECONDA)

DIRETTA DA

BENEDETTO CROCE

(Si pubblica il giorno 20 di tutti i mesi dispari)

Abbonamento annuo: per l' Italia L. 8; *per l' Estero* L. 9;
un fascicolo separato L. 1,50.

L'abbonamento decorre dal 20 gennaio e si paga anticipato.

La *Critica* con l'ultimo fascicolo del 1914 ha chiusa la sua prima serie, svoltasi in dodici anni e dodici volumi, che hanno non solo il carattere di rivista in cui si sono pubblicati articoli di varietà, recensioni, documenti relativi al suo programma, la letteratura, la storia e la filosofia, ma anche quello di un libro organicamente svolto in cui per opera del Croce si è avuta la storia della letteratura italiana dal 1860 al 1900 e per opera del Gentile quella della Filosofia italiana nello stesso periodo.

Sono disponibili le annate II e III (seconda edizione), al prezzo di lire dieci ciascuna e le annate VII, VIII, IX, X, XI e XII (1909-1914) al prezzo di lire otto ciascuna. Della prima annata (1903) è esaurita anche la seconda edizione, ma sarà ristampata, come anche le annate IV, V e VI (1906-1908) non appena si avrà un numero sufficiente di richieste.

SCRITTORI D'ITALIA

A CURA DI FAUSTO NICOLINI

ELEGANTE RACCOLTA CHE SI COMPORRÀ DI OLTRE SEICENTO VOLUMI

DEDICATA A S. M. VITTORIO EMANUELE III

ARETINO P., **Carteggio** (Il I libro delle lettere), vol. I (n. 53).
— — (Il II libro delle lettere), parte I e II (n. 76 e 77).
ARIENTI (degli) S., **Le Porretane**, (n. 66).
BALBO C., **Sommario della Storia d'Italia**, voll. 2 (n. 50, 60).
BANDELLO M., **Le novelle**, voll. 5 (n. 2, 5, 9, 17, 23).
BARETTI G., **Prefazioni e polemiche**, (n. 13).
— **La scelta delle lettere familiari**, (n. 26).
BERCHET G., **Opere**, vol. I: *Poesie*, (n. 18).
— — Vol. II: *Scritti critici e letterari*, (n. 27).
BLANCH L., **Della scienza militare**, (n. 7).
BOCCALINI T., **Ragguagli di Parnaso e Pietra del paragone politico**, voll. I e II (n. 6, 39).
CAMPANELLA T., **Poesie**, (n. 70).
CARO A., **Opere**, vol. I (n. 41).
COCAI M. (T. FOLENGO), **Le maccheronee**, voll. 2 (n. 10, 19).
Commedie del Cinquecento, voll. 2 (n. 25, 38).
CUOCO V., **Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799. seguito dal Rapporto al cittadino Carnot, di Francesco Lomonaco**, (n. 43).
— **Platone in Italia**, vol. I (n. 74).
DELLA PORTA G. B., **Le commedie**, voll. I e II (n. 4, 21).
DE SANCTIS F., **Storia della letter. ital.**, voll. 2 (n. 31, 32).
Economisti del Cinque e Seicento, (n. 47).
FANTONI G., **Poesie**, (n. 48).
Fiore di leggende. Cantari antichi ed. e ord. da E. LEVI, (n. 64).
FOLENGO T., **Opere italiane**, voll. 3 (n. 15, 28, 63).
FOSCOLO U., **Prose**, voll. I e II (n. 42, 57).
GALIANI F., **Della moneta**, (n. 73).
FREZZI F., **Il Quadriregio**, (n. 65).
GIOBERTI V., **Del rinnovamento civile d'Italia**, voll. 3 (n. 14, 16, 24).
GOZZI C., **Memorie inutili**, voll. 2 (n. 3, 8).
— **La Marfisa bizzarra**, (n. 22).
GUARINI G., **Il Pastor fido e il compendio della poesia tragicomica**, (n. 61).
GUIDICCIONI G. - COPPETTA BECCUTI F., **Rime**, (n. 35).
IACOPONE (FRA) DA TODI, **Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490**, (n. 69).
Lirici marinisti, (n. 1).

LORENZO IL MAGNIFICO, Opere, voll. 2 (n. 54, 59).
MARINO G. B., Epistolario, seguito da lettere di altri scrittori del Seicento, voll. 2 (n. 20, 29).
— Poesie varie, (n. 51).
METASTASIO P., Opere, voll. I-IV (n. 44, 46, 62, 68).
Novellieri minori del Cinquecento — *G. Parabosco* e *S. Erizzo*, (n. 40).
PARINI G., Prose, vol. I, (n. 55).
— — Vol. II (n. 71).
Poeti minori del Settecento (*Savioli, Pompei, Paradisi, Cerretti ed altri*) (n. 33).
— (*Mazza, Rezzonico, Bondi, Fiorentino, Cassoli, Mascheroni*, (n. 45).
POLO M., Il Milione, (n. 30).
PRATI G., Poesie varie, voll. 2 (n. 75, 78).
Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato, dei secoli XVI, XVII, XVIII, voll. I e II (n. 36, 49).
Riformatori italiani del Cinquecento, vol. I (n. 58).
Rimatori siculo-toscani, vol. I (n. 72).
SANTA CATERINA DA SIENA, Libro della divina dottrina volgarmente detto Dialogo della divina provvidenza, (n. 34).
STAMPA G. e FRANCO V., Rime, (n. 52).
Trattati d'amore del Cinquecento, (n. 37).
Trattati del Cinquecento sulla donna, (n. 56).
VICO G. B., L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie, (n. 11).
— Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche, (n. 67).
VITTORELLI I., Poesie, (n. 12).

Prezzo di ogni volume { in brochure . L. 5,50 / legati in tela » 7,—

Si fanno ABBONAMENTI

a serie di dieci volumi degli «SCRITTORI D'ITALIA» a scelta dell'acquirente.

Prezzo d'abbonamento: per l'Italia, L. 40 per i volumi in brochure e L. 55 per quelli elegantemente legati in tela e oro; per l'estero L. 45 in brochure e L. 60 legati.

Si paga anticipato, in una sola volta, o a rate in sette mesi consecutivi, la prima di L. 10 per l'Italia e di L. 15 per l'estero, e le altre sei di L. 5 ognuna.

Chi è in grado di fornirci buone referenze di solvibilità potrà ricevere subito ciascuna serie in brochure, pagando anticipatamente L. 15, se in Italia, e L. 20, se all'estero, e il resto in rate mensili di L. 5 ciascuna.

Per ogni serie rilegata la quota anticipata è di L. 20 per l'Italia, e di L. 25 per l'estero: le rate mensili di L. 7 ciascuna.

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA.

BERKELEY G., Principii della conoscenza e dialoghi tra Hylas e Filonous, trad. da G. Papini, (n. 7) . . L. 4,50

BRUNO G., Opere italiane, con note di G. Gentile — I. Dialoghi metafisici, (n. 2) . . . . 6,—

— — II. Dialoghi morali, (n. 6) . . . . 7,—

— — III. Candelaio, introd. e note di V. Spampanato. 6,—

CUSANO N., Della dotta ignoranza, testo latino con note di P. Rotta, (n. 19). . . . . 4,—

DESCARTES R., Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche, traduzione di A. Tilgher, voll. 2 (n. 16) . . . . 12,—

FICHTE G. A., Dottrina della scienza, tradotta da A. Tilgher, (n. 12) . . . . 6,—

GIOBERTI V., Nuova protologia, brani scelti da tutte le sue opere, a cura di G. Gentile, voll. 2 (n. 15) . . . 14,—

HEGEL G. G. F., Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, tradotta da B. Croce, (n. 1) . . . . 7,—

— Lineamenti di filosofia del diritto ossia Diritto naturale e scienza dello stato in compendio, tradotta da F. Messineo, (n. 18) . . . . 8,—

HERBART G. F., Introduzione alla filosofia, tradotta da G. Vidossich, (n. 4) . . . . 6,—

HOBBES T., Leviatano, tradotto da M. Vinciguerra, voll. 2 (n. 13) . . . . 12,—

HUME D., Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale, tradotte da G. Prezzolini, (n. 11) . . . . 6,—

JACOBI F., Lettere sulla dottrina dello Spinoza, (n. 21) 5,—

KANT E., Critica del giudizio, tradotta da A. Gargiulo, (numero 3) 5,50

— Critica della ragion pratica, trad. da F. Capra, (n. 9) 4,50

— Critica della ragion pura, tradotta da G. Gentile e G. Lombardo-Radice, voll. 2 (n. 10) . . . . 12,—

LEIBNIZ G. G., Nuovi saggi sull'intelletto umano, tradotti da E. Cecchi, voll. 2 (n. 8) . . . . 10,—

— Opere varie, scelte e trad. da G. De Ruggiero, (n. 17) 6,—

SCHELLING F., Sistema dell'idealismo trascendentale, tradotto da M. Losacco, (n. 5) . . . . 6,—

SCHOPENHAUER A., Il mondo come volontà e rappresentazione, traduzione di P. Savj-Lopez, vol. I (n. 20) . 4,—

SPINOZA B., Ethica, testo latino con note di G. GENTILE (n. 22) 6,50
VICO G. B., La scienza nuova, con note di F. NICOLINI, parte I (n. 14) 7,50
— — parte II 7,50
— — parte III e ultima . . . . 10,—

Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI.

ARISTOTELE, Poetica, traduzione, note e introduzione di M. VALGIMIGLI . . . . L. 5,50
PLATONE, Dialoghi - Vol. V: *Il Clitofonte e la Repubblica*, tradotti da CARLO ORESTE ZURETTI 7,50
TOMMASO D'AQUINO, Opuscoli e testi filosofici, scelti ed annotati da BRUNO NARDI (voll. 2) . . . . 15,—

OPERE DI BENEDETTO CROCE.

Filosofia dello spirito. — I. Estetica, come scienza dell'espressione e linguistica generale (4ª edizione) . . . L. 8,—
II. Logica come scienza del concetto puro (2ª edizione riveduta dall'autore) . . . . 6,—
III. Filosofia della pratica. Economica ed etica . . . 6,—
Saggi filosofici. — I: Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana . . . . 7,—
II. La filosofia di Giambattista Vico . . . . 5,—
III. Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia . . . . 6,—
Scritti di storia letteraria e politica. — I: Saggi sulla letteratura italiana del Seicento . . . . 6,—
II. La rivoluzione napoletana del 1799 - Biografie, racconti e ricerche (3ª edizione aumentata) . . . . 7,—
III. La letteratura della nuova Italia - Saggi critici, vol. I 6,50
IV. — — vol. II 6,50
V. — — vol. III 6,50
VI. — — vol. IV 6,50
VII. I teatri di Napoli dal rinascimento alla fine del secolo decimottavo 5,50
VIII. La Spagna nella vita italiana durante la rinascenza 6,50
Breviario di estetica (Quattro lezioni), ediz. di lusso in carta a mano . . . . 3,—

Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

SCRITTORI STRANIERI.

CAMOENS L., I Sonetti, traduzione di T. Cannizzaro, (n. 10).

CERVANTES M., Novelle, traduzione di A. Giannini, (n. 1).

Drammi elisabettiani, traduzione di R. Piccoli, (n. 9).

ECKERMANN G. P., Colloqui col Goethe, traduzione di E. Donadoni, voll. 2 (n. 4, 6).

ERASMO DA ROTTERDAM, Elogio della pazzia e Dialoghi famigliari, traduzione di vari a cura di B. Croce, con illustrazioni di H. Holbein, (n. 8).

GOETHE W., Le esperienze di Wilhelm Meister, traduzione di R. Pisaneschi e A. Spaini, voll. 2 (n. 7, 11).

Il Cantare del Cid, con appendice di *romanze*, traduzione di G. Bertoni, (n. 3).

PAPARRIGOPULOS D., Opere, traduzione di C. Cessi, (n. 2).

POE E. A., Opere poetiche complete, traduzione di Federico Olivero, (n. 5).

Prezzo di ogni volume L. 4,00, rilegato L. 6.

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA.

ABIGNENTE G., La riforma dell'Amministrazione pubblica in Italia, (82) . . . . L. 5,50

ANILE A., Vigilie di scienza e di vita, (47) 3,50

ARCOLEO G., Forme vecchie, idee nuove, (28) . . . 3,—

BALFOUR A. J., Le basi della fede, (19) . . . . . . 3,—

BARBAGALLO C., La fine della Grecia antica, (12) . 5,—

BARTOLI E., Leggende e novelle de l'India antica, (74) 3,—

BERGSON E., Il riso, (84) . . . . 3,—

BORGOGNONI A., Disciplina e spontaneità nell'arte, saggi letterari raccolti da B. Croce, (60) . . . . 4,—

CARABELLESE F., Nord e Sud attraverso i secoli, (16) 3,—

CARLINI A., La mente di Giovanni Bovio, (77) . . . 4,—

CARLYLE T., Sartor Resartus (2ª edizione), (15) . . 4,—

CESSI C., La poesia ellenistica, (56) . . . . 5,—

CICCOTTI E., Psicologia del movimento socialista, (3). 3,—

COCCHIA E., Introduzione storica allo studio della letteratura latina, (78) . . . . 5,—

CROCE B., Cultura e vita morale, (69) . . . . . . 3,—

CUMONT F., Le religioni orientali nel paganesimo romano, (61) . . . . 4,—

DE FREYCINET C., Saggio sulla filosofia delle scienze. Analisi-Meccanica, (20) 3,50

DE GOURMONT R., Fisica dell'amore. (Saggio sull'istinto sessuale), (8) 3,50
DE LORENZO G., India e buddhismo antico (2ª ediz.), (6) 5,—
DE RUGGIERO G., La filosofia contemporanea, (59) . 6,—
DI SORAGNA A., Le profezie d'Isaia figlio d'Amoz, (83) 5,—
EMERSON R. W., L'anima, la natura e la saggezza. (Saggi), (49) 4,50
FARINELLI A., Il romanticismo in Germania, (41) . 3,—
— Hebbel e i suoi drammi, (62) . . . . 4,—
FERRARELLI G., Memorie militari del Mezzogiorno d'Italia, (45). 3,50
FESTA G. B., Un galateo femminile italiano del Trecento. (Reggimento e costumi di donna di Fr. da Barberino), (36) 3,—
FIORENTINO F., Studi e ritratti della Rinascenza, (44) 5,—
FORMICHI C., Açvaghosa poeta del Buddhismo, (54) . 5,—
GALIANI (Il pensiero dell'Abate) Antologia di tutti i suoi scritti editi ed inediti, (29) . . . . 5,—
GEBHART E., L'Italia mistica, (40) . . . . 4,—
GENTILE G., Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, (35) 3,50
— Bernardino Telesio, (51) 2,50
— I problemi della scolastica e il pensiero italiano, (65) 3,50
GNOLI D., I poeti della scuola romana, (63) . . . . 4,—
— Spigolature nei campi di Buddho, (25) 3,50
IMBRIANI V., Studi letterari e bizzarrie satiriche, (24) 5,—
— Fame usurpate, 3ª ediz. a cura di B. Croce, (52) . 4,—
KOHLER G., Moderni problemi del diritto, (33) . . . 3,—
LABRIOLA A., Scritti vari di filosofia e politica, (18). 5,—
— Socrate, (32) . . . . 3,—
LACHELIER G., Psicologia e Metafisica, traduzione di Guido De Ruggiero, (76) . . . . 4,—
MARTELLO T., L'economia politica e la odierna crisi del darwinismo, (57) . . . . 5,—
MARTIN A., L'educazione del carattere (2ª ediz.), (5). 5,—
MATURI S., Introduzione alla filosofia, (60) 3,50
MICHAELIS A., Un secolo di scoperte archeologiche, (55) 5,—
MISSIROLI M., La monarchia socialista. (Estr. destra), (72) 3,—
MORELLI D. - DALBONO E., La scuola napoletana di pittura nel secolo decimonono ed altri scritti d'arte, (75) . 4,—
NITTI F., Il capitale straniero in Italia, (80) . . . 2,50
PARODI T., Poesia e letteratura (81) . . . . 5,—

VOSSLER K., La Divina Commedia - Vol. I, parte II: *Storia dello svolgimento etico-politico*, (34-II) . . . . 4,—

— — Vol. II, parte I: *La genesi letteraria della Divina Commedia*, (34-III) . . . . 4,—

ZUMBINI B., W. E. Gladstone nelle sue relazioni con l'Italia, (73) . . . . 5,—

Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

LIBRI D'ORO.

I. LHOTZKY H., **L'anima del fanciullo** . . . . L. 3,—

II. — **Il libro del matrimonio** . . . . 3,—

III. HIPPIUS A., **Il Medico dei fanciulli come educatore** 3,—

IV. ANILE A., **La salute del pensiero** . . . . . . 3,—

V. DUBOIS P., **L'educazione di se stesso** . . . . 3,—

TESTI DI FILOSOFIA.

CARTESIO R., **Discorso sul metodo**, tradotto e comentato da G. Saitta, (n. 1) . . . . L. 2,—

ARISTOTELE, Dell'Anima, passi scelti e comentati da V. Fazio-Allmayer, (n. 2) . . . . 3,—

— **Il principio logico**, a cura di A. Carlini, (n. 3). . 3,—

— **L'Etica Nicomachea**, a cura di A. Carlini, (n. 6) . 3,50

BACONE, **Novum Organum**, estratti a cura di V. Fazio-Allmayer, (n. 4) . . . . 2,—

KANT E., **Pensiero ed esperienza**, a cura di G. De Ruggiero (n. 5) . . . . 2,—

ROSMINI A., Il **principio della morale**, a cura di G. Gentile (n. 7) 3,50

COLLEZIONE SCOLASTICA LATERZA.

CROCE B., **Breviario d'estetica**. Quattro lezioni, (n. 1). 2,—

GENTILE G., **Sommario di pedagogia come scienza filosofica**, vol. I: *Pedagogia generale*, (n. 2-I) . . . . 3,—

— — vol. II: *Didattica*, (n. 2-II) . . . . 3,—

SCORZA G., **Complementi di Geometria**, vol. I (n. 4-I). 3,—

OPERE DI ALFREDO ORIANI.

La disfatta, *romanzo* L. 3,50	Olocausto, *romanzo* . L. 2,50
Vortice, *romanzo* . » 2,50	Fuochi di bivacco . . » 3,50
Gelosia, *romanzo* . » 2,50	Ombre di occaso . . » 3,—
No, *romanzo* . . . » 3,50	

OPERE VARIE.

ABIGNENTE F., La moglie, romanzo. . . . . . L. 1,50
AMATUCCI A. G., Dalle rive del Nilo ai lidi del «Mar nostro», vol. I: *Oriente e Grecia* 2,50
— — vol. II: *Cartagine e Roma* 2,50
— Hellás, vol. I, (4ª edizione) . . . . 3,—
— — Vol. II, (3ª edizione) . . . . 3,—
BAGOT R., Gl'Italiani d'oggi, (2ª edizione) 2,50
BARDI P., Grammatica inglese, (3ª edizione) 3,50
— Scrittori inglesi dell'Ottocento . . . . 4,—
BATTELLI A., OCCHIALINI A., CHELLA S., La radioattività . . . . 8,—
CARABELLESE P., L'essere e il problema religioso . 4,—
CECI G., Saggi di una bibliografia per la storia delle arti figurative nell'Italia meridionale. . . . . 8,—
CERVESATO A., Contro corrente . . . . 3,—
CHIMENTI G., Commercial English & Correspondence 3,—
COTUGNO R., La sorte di G. B. Vico . . . . . . 4,—
— Ricordi, Propositi e Speranze . . . . 1,—
DE CUMIS T., Il Mezzogiorno nel problema militare dello Stato 3,50
DE LEONARDIS R., Occhi sereni, (novelle per giovinette) 2,50
DE LORENZO G., Geologia e Geografia fisica dell'Italia meridionale. 2,50
— I discorsi di Gotamo Buddho (2ª edizione) . . . . 25,—
DI GIACOMO S., Nella Vita, novelle 2,50
EFFECE C., Dal noto all'ignoto. Saggio sui terremoti. 0,75
FLAMMARION C., L'ignoto e i problemi dell'anima . 3,50
FORTUNATO G., Il Mezzogiorno e lo Stato italiano, 2 volumi . . . . 5,—

GAISBERG S. FRHR., Manuale del montatore elettricista per impianti d'illuminazione . . . . 3,—
KLIMPERT R., Storia della Geometria . . . . . . 4,—
LOPEZ D., Canti baresi 3,50
LORIS G., Elementi di diritto commerciale italiano . 2,50
LORUSSO B., La contabilità commerciale . . . . . 5,—
LUZZATI R., Impianti elettrici in Puglia 0,50
MARANELLI C., Dizionario Geografico dell'Italia Irredenta 3,50
MASSA T., Italia e Austria (Estratto del Libro verde) 0,60
NAPOLI G., Elementi di musica . . . . 1,—
NENCHA P. A., Applicaz. pratiche di servitù prediali . 3,50
NICOLINI F., Gli studi sopra Orazio dell'abate Galiani 5,—
NITTI F., La guerra e la pace . . . . 3,—
OLIVERO F., Saggi di letteratura inglese . . . . . 5,—
— Studi sul romanticismo inglese . . . . 4,—
— Sulla lirica di Alfred Tennyson . . . . 4,—
— Traduzioni dalla poesia Anglo-Sassone . . . . . 4,—
PAPAFAVA F., Dieci anni di vita politica italiana, 2 volumi . . . . 10,—
PLAUTO M. A., L'anfitrione — Gli asini 2,50
— Commedie 2,50
RACIOPPI G., Storia dei moti di Basilicata e delle provincie contermini nel 1860 . . . . 4,—
RAMORINO A., La Borsa; sua origine; suo funzionam. 2,—
RICCI E., Versi e lettere . . . . 3,—
SABINI G., Saggi di Diritto Pubblico . . . . . . 4,—
SCHURÉ E., I grandi iniziati, (2ª edizione) . . . . 4,—
— Santuari d'oriente. 3,50
SOMMA U., Stima dei terreni a colture arboree. . . 3,—
SPAVENTA, Introduzione critica della Psicologia empirica - Frammenti inediti pubblicati da G. GENTILE . . . 3,—
TIVARONI J., Compendio di scienza delle finanze, (2ª ed.) 3,50
TOSO A., Che cosa è l'Acquedotto Pugliese 1,50